AUTHOR:

BERGEMANN, PAUL

TITLE:

ERNST PLATNER ALS MORALPHILOSOPH...

PLACE:

HALLE A. S.

DATE:

1891

Master Negative #
93-81669-8

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Bergemann, Paul, 1862-
Ernst Platner als moralphilosoph sein verhältniss zur Kant'schen ethik... Halle a. S., Kaemmerer, 1891.
56 p. 22 cm.

Thesis, Halle, 1891.

 ~~Copy in Butler Library of Philosophy.~~

Restrictions on Use:

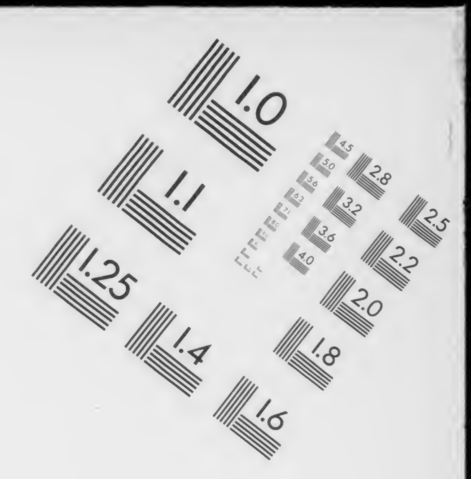
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-13-93 INITIALS MGJ
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

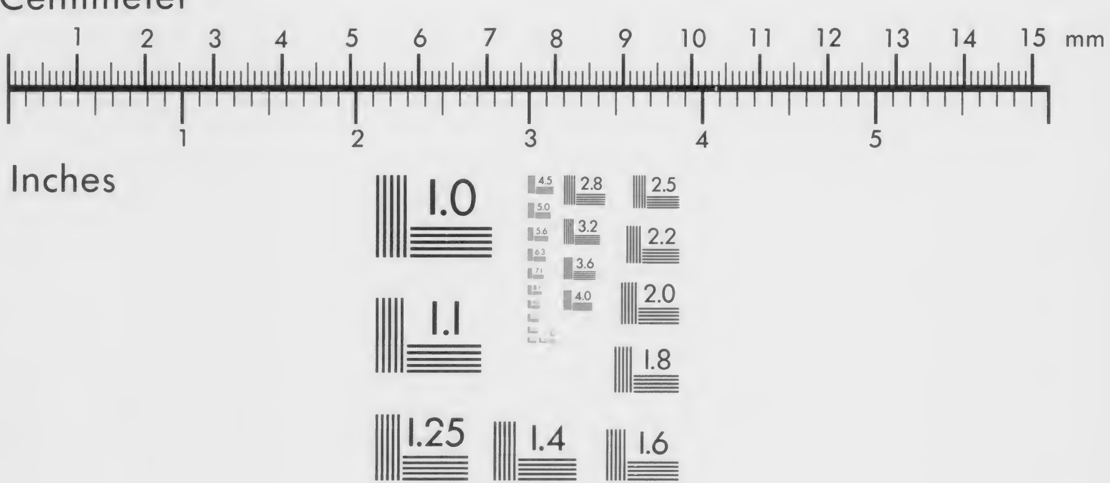


AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



Centimeter



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Ernst Platner als Moralphilosoph
und
sein Verhältniss zur Kant'schen Ethik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

der

hohen Philosophischen Fakultät

der

vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg

vorgelegt von

Paul Bergemann
aus Löwenberg (Schlesien.)



Halle a. S.
Hofbuchdruckerei von C. A. Kaemmerer & Co.
1891.

Meiner Mutter

in Liebe und Dankbarkeit

gewidmet.



Einleitung.

Zu den in unserer Zeit fast völlig vergessenen Philosophen gehört auch Ernst Platner, obwohl derselbe diese Verschollenheit durchaus nicht verdient. Maxim. Heinze sagt deshalb von ihm (Leipz. Univers. Programm v. J. 1880 pg. 4): „In neuester Zeit wird er (Platner) wenig berücksichtigt, abgesehen von einer kurzen Erwähnung in den Darstellungen der Geschichte der Philosophie". Und zwar beschränken sich diese Angaben meist nur auf einige Daten aus Platners Leben und auf den Hinweis, dass der Philosoph zur Leibnitz-Wolff'schen Schule gehöre. So z. B. Überweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie 3. Auflage Bd. III pg. 133, wo es heisst: „Unter den zum Teil sehr achtbaren Denkern, welche mehr eklektisch verfuhren, als sich an ein einzelnes System banden, stehen der Leibnitz-Wolffischen Richtung nahe: Moses Mendelssohn, Eberhard, Platner u. a." Die einzige Darstellung der Geschichte der Philosophie aus neuerer Zeit, welche — meines Wissens — etwas eingehender auf den philosophischen Standpunkt Platners eingeht, ist die „Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibnitz" von Zeller, welcher unserem Philosophen eine fast zwei Seiten lange Besprechung widmet (pg. 315—317 der Ausgabe von 1873). Ich habe es mir daher zur Aufgabe gemacht, den genannten Philosophen einigermassen in der Anerkennung der heutigen philosophischen Welt zu rehabilitieren,

und zwar will ich denselben in vorliegender Arbeit nur als Moralphilosophen ins Auge fassen und zugleich — in dieser Eigenschaft — sein Verhältniss zu Kant, seinem grossen Zeitgenossen, beleuchten. Dadurch hoffe ich, die schon oben erwähnte Abhandlung Maxim. Heinzes „Ernst Platner als Gegner Kants", welche, nach des Verfassers eigenen Worten (a. a. O. pg. 10), von der Moral gänzlich absieht, in angemessener Weise zu ergänzen.

Dass ich bei meiner Schätzung Platners denselben nicht überschätze, scheint mir aus einer Reihe von Urteilen hervorzugehen, welche zeigenössische und neuere Schriftsteller gefällt haben. So nennt Stäudlin (Geschichte und Geist des Skepticismus II. Bd. Leipzig. 1794 pg. 241) ihn einen der verdienstvollsten Philosophen Deutschlands („Platner, dieser vortreffliche Anthropolog, in welchem sich zum seltenen Beispiele eine tiefe Kenntniss der Arzneikunde, eine umfassende philosophische Lektüre und eigene Urteilskraft vereinigen, und der unter die verdientesten Philosophen Deutschlands gehört" u. s. f.), und Buhle (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie VIII. Bd. Göttingen 1804 pg. 403) bezeichnet ihn als einen der geistvollsten und gelehrtesten neueren Philosophen („Einer der geistvollsten und gelehrtesten neueren Philosophen ist Ernst Platner, Professor der Physiologie zu Leipzig"). Buhle meint, seine drei Hauptwerke (Philosophische Aphorismen — Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise — Quaestiones Physiologicae) seien klassisch und müssten von jedem gelesen werden, der sich für Philosophie interessiert („Wir haben von ihm drei Werke erhalten, die in ihrer Art klassisch sind und von jedem studiert werden müssen, der für Philosophie sich interessiert"). Krug, ein mehrjähriger Kollege Platners in Leipzig — Platner war seit 1770 Professor der Medicin in Leipzig, später, 1780, der Physiologie und seit 1800 auch der Philosophie (v. Leipz. Univers. Progr. v. 1880 pg. 4) — hebt rühmend hervor, dass derselbe anregend auf seine Zeitgenossen gewirkt und so dem Studium der Philosophie weit mehr genützt habe, als mancher apodiktisch-dogmatische Philosoph (Encyklopäd.-philos. Lexikon, Artikel Platner: „Es ist nicht zu verkennen, dass er (Platner) durch seine Vorträge sowohl als durch seine Schriften vielfach erregend auf seine Zeitgenossen eingewirkt und so dem Studium der Philosophie weit mehr als mancher apodiktisch-dogmatische Philosoph genützt hat". Und: „Auch die seinen Werken eingestreuten historisch-philosophischen Erläuterungen sind nicht ohne Wert. Seine Polemik gegen Kant war nicht ohne Scharfsinn"). Auch Seume gedenkt Platners in lobender Weise in der Zueignung der „Obolen" an Platner (Seumes sämtl. Werke Bd. IV. pg. 3: „Ich kann und werde die glücklichen Stunden nicht vergessen, wo ich mit gefesselter Aufmerksamkeit vor Ihrem Lehrstuhle sass, von welchem Sie in edlem Eifer mit starker männlicher Sprache den Wert der Weisheit und Tugend und die Stärken und Schwächen unserer Seele uns lehrten. Der gedrängte Saal hing in feierlicher Stille am Gegenstande und Vortrage: von Hunderten wurde kein Atem gehört, und selbst der Zögling der Mode vergass das Spiel mit dem Uhrbande"). Mit grosser Achtung spricht auch von Platner der Recensent der Philosophischen Aphorismen in der „Neuen allgem. deutschen Bibliothek" Bd. XVIII, 1795, wo es pg. 299 heisst: „Übrigens muss der Recensent nochmals die Versicherung wiederholen, dass die Aphorismen zu den klassischen Werken in unserer philosophischen Litteratur gehören und gewiss lange Zeit hindurch gehören werden". — Zu diesen Urteilen über Platner gesellen sich aus der neuesten Zeit noch eine lobende Erwähnung des Philosophen bei Liebmann (Zur Analysis der Wirklichkeit II. Auflage; Strassburg 1880, die „Association der Vorstellungen" pg. 438/439 Anmkg.: „Weit besser und vollständiger als die Hissmannsche Monographie — Geschichte der Lehre von der Association der Ideen — ist die Übersicht von J. G. E. Maass, sowie die Notizen in Ernst Platners „Aphorismen" — Leipzig 1793") und dasjenige von Heinze in der schon

mehrfach erwähnten Abhandlung. Es heisst daselbst (pg. 4—5 und 6) u. a: „Man mag sich nun mit der Art des Philosophierens bei Platner nicht einverstanden erklären, ein ausgebreitetes Wissen, namentlich gründliche Kenntnisse in den Naturwissenschaften, vor allem in der Physiologie, und ebenso genaue, offenbar auf selbständigen Studien beruhende Bekanntschaft mit dem Altertum und dessen Philosophie, sowie überhaupt mit der Geschichte der Philosophie, eine gute Beobachtungsgabe, wie sie sich aus seinen vielfach treffenden psychologischen Bemerkungen ergiebt, und Scharfsinn wird man ihm nicht absprechen können" — und weiterhin: „Seine Belesenheit in den Schriften früherer Philosophen ergiebt sich besonders aus den historischen Excursen der Philosophischen Aphorismen; es haben diese geschichtlichen Erörterungen heutigen Tages noch Wert" — endlich: „Dass er aber mit seinen selbständigen philosophischen Untersuchungen bei der Physiologie nicht stehen blieb, sondern dass allseitiges philosophisches Interesse ihn erfüllte, beweisen seine Philosophischen Aphorismen, die als sein bedeutendstes Werk zu bezeichnen sind". Auch Überweg (a. a. O. pg. 134) sagt: „Ernst Platners Schrift: Philosophische Aphorismen, worin er mit der Darstellung und gedrängten Begründung der philosophischen Doktrinen historisch-kritische Rückblicke auf die Lehrsätze älterer und neuerer Philosophen verbindet, ist noch heute von Wert". — Diese zuletzt angeführten Urteile über Platner scheinen mir noch wichtiger zu sein als die seiner Zeitgenossen, die doch, zum Teil durch persönliche Beziehungen, naturgemäss beschränkt sind. Aus ihnen geht auch hervor, dass „seine Werke die Feuerprobe der Zeit bestanden und erst dadurch das Recht gewonnen haben, in dem späteren Geschlecht fortzuleben". —

Allerdings darf ich nicht unerwähnt lassen, dass Platners Ruhm bei seinen Zeitgenossen von nur kurzer Dauer gewesen zu sein scheint, und dies kann uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, dass seine schriftstellerische Thätigkeit ungefähr mit dem Erscheinen der kritischen Philosophie zusammenfällt, die je länger, je mehr das Interesse der damaligen philosophischen Welt absorbierte — und zwar mit vollem Recht. — Daher spricht Krug bereits von ihm (vgl. Urceus, Meine Lebensreise. Leipzig 1825. pg. 174/175) als von dem „alten Platner". Aber gleich darauf nennt er ihn doch „einen hoch verdienten Mann". Auch Reinhard scheint in seinen Briefen an Krug (v. Urceus etc. Anhang, enthaltend Franz Volkmar Reinhards Briefe an den Verfasser, als Belege und Ergänzungen zur vorstehenden Lebensbeschreibung) anzudeuten, dass Platners Ansehen damals, im Jahre 1809, als Krug nach Leipzig zu gehen im Begriffe stand, bereits sehr abgenommen habe; denn er spricht (Brief 41, Urceus etc. pg. 316) davon, dass „das zunehmende Alter des Hofrats Platner" und andere Umstände die Regierung nötigten einen auswärtigen Philosophen nach Leipzig zu berufen.

Erstes Kapitel.

Platners System der Philosophie ist enthalten in den „Philosophischen Aphorismen“, freilich nicht in ausführlicher Entwickelung, sondern in kurzen Paragraphen, welche aber streng systematisch geordnet sind, und daneben finden sich hin und wieder längere Ausführungen und Excurse, namentlich historischen Charakters, eingestreut. Dieser Anordnung wegen nennt Platner sein Buch auch nicht „System“, sondern eben „Aphorismen“. Dieselben enthalten im ersten Bande die Logik und zwar „in einem umfangreichen Sinne des Wortes, nämlich als pragmatische Geschichte des menschlichen Erkenntnissvermögens“, ferner die Metaphysik und im zweiten Bande die Moralphilosophie. Darum hat Max. Heinze Recht, wenn er (a. a. O. pg. 7) sagt: „Wollen wir die philosophischen Ansichten Platners kennen lernen, so müssen wir uns an diese Aphorismen halten“.

Für die vorliegende Arbeit kommt, wie bereits erwähnt, nur derjenige Teil der „Philosophischen Aphorismen“ in Betracht, welcher die Moralphilosophie enthält, es wird sich aber empfehlen, ehe ich an die Darlegung der Platner'schen Ethik gehe und deren Verhältniss zur Kant'schen untersuche, zuvor noch den philosophischen Standpunkt Platners im allgemeinen zu kennzeichnen und zu zeigen, wie überhaupt unser Philosoph zur kritischen Philosophie sich stellte. Ich kann mich dabei um so kürzer fassen, als ich im Wesentlichen dem Urteile Maxim. Heinzes mich anschliesse.

Was den philosophischen Standpunkt Ernst Platners anlangt, so ist es, in Anbetracht des Umstandes, dass seine Ansichten seit dem Auftreten der kritischen Philosophie einen grossen Umschwung erfuhren, nicht ganz leicht, denselben mit Sicherheit und in Kürze zu bestimmen. Die meisten sind geneigt, Platner kurzweg als Anhänger der Leibnitzschen Philosophie hinzustellen. In diesem Sinne sagt Buhle (Lehrbuch der Geschichte der Philosophie 8. Bd. Göttingen 1804 pg. 404): „Er gehört mehr zu den eigentlichen Leibnitzianern als irgend einer der neueren Philosophen; jedoch“, fährt Buhle fort, „ist er Leibnitzen nicht unbedingt gefolgt, sondern er hat vieles in dem System desselben geändert und berichtigt; nur in den Hauptgrundsätzen, namentlich was die Theorie des Erkenntnissvermögens betrifft, ist er dem Leibnitz treu geblieben“. Bei Zeller (a. a. O. pg. 315 u. f.) nimmt Platner eine gewisse Zwitterstellung ein; denn Zeller rechnet ihn zu den Anhängern Leibnitzens („noch enger als Sulzer schliesst sich der Leipziger Professor Ernst Platner an Leibnitz an“ und: „Wir finden bei ihm alle Annahmen, welche das Leibnitz'sche System bezeichnen“), wobei aber wohl zu beachten ist, dass Zeller nach seiner eigenen Angabe („ich berichte über ihn nach dem Abriss der theoretischen und praktischen Philosophie, den er in seinem Hauptwerk, den „Philosophischen Aphorismen“ I. Auflage 1776 und 1782 gegeben hat“) nur auf die erste Auflage der Aphorismen Bezug nimmt, und nebenbei auch zu den Aufklärungs-Philosophen („doch ist es mehr noch ein anderer Zug“ — Zeller hat kurz vorher darauf hingewiesen, dass Platner nicht mit der vorherbestimmten Harmonie der Seele und des Leibes unbedingt einverstanden gewesen ist — „der uns in Platner, trotz seines sonstigen Leibnitzianismus, einen Mann aus der Generation der Aufklärungs-Philosophen erkennen lässt“) und zwar seiner Glückseligkeitslehre wegen. Stäudlin hingegen (a. a. O. pg. 291: „Platner hat gleichfalls den Skepticismus gegen das Kant'sche System

gebraucht, ja sogar sich zu dieser Denkart überhaupt in Ansehung aller philosophischen Systeme in einem zum akademischen Unterrichte zunächst bestimmten Lehrbuche bekannt") und auch der jüngere Platner (wenn er — Jen. allgem. Litteraturzeitung 1819. Intelligenzblatt No. 38 und 39: Nekrolog — sagt: „Der Platner'sche Skepticismus dagegen, welcher seinem Wesen nach auf einer blossen Negation beruht, kann zwar den Verstand einnehmen und fesseln, wird aber schwerlich eine eigentliche Begeisterung erwecken; denn dazu ist nach unserem Ermessen durchaus etwas Positives erforderlich") rechnen ihn zu den Skeptikern. Eberstein (Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik bei den Deutschen seit Leibnitz bis auf die gegenwärtige Zeit. 2 Bde, Halle 1794—99 II. Bd. pg. 386—394) nennt den Skepticismus Platners einen „transcendentalen" (a. a. O. pg. 386: „Bald nach Erscheinung des Aenesidemus trat eine neue Auflage der Platner'schen Aphorismen hervor, in welcher sich der Verfasser ebenfalls für einen Skepticismus erklärte, den wir oben den „transcendentalen" zu nennen wagten") — pg. 387 nennt er ihn einen „verfeinerten". —

Es handelt sich also darum, ob man Ernst Platner einen Leibnitzianer oder einen Skeptiker nennen soll. Bei der Entscheidung dieser Frage darf man den Zusatz zu der Überschrift „Metaphysik" in der dritten Ausgabe der Aphorismen, der in den früheren fehlt, nicht übersehen. Es wird darin (pg. 375 des ersten Bandes) nämlich diese Wissenschaft erklärt als „Untersuchungen über die Gründe unserer Vorstellungen von der Welt". Dieser Zusatz deutet darauf hin, dass Platner, der ohne Frage in gewissem Sinne Leibnitzianer zu nennen ist — namentlich was seinen im ersten Bande der Philosophischen Aphorismen vom J. 1776 und auch noch vom J. 1784 vertretenen Standpunkt anlangt — in der dritten Ausgabe des ersten Bandes der Philosophischen Aphorismen über den Leibnitz'schen Standpunkt hinausgeht: er erkennt den Leibnitz'schen

Ideen, an denen er freilich noch festhält, nur noch subjective Bedeutung zu. Es ist also ganz unzweifelhaft, dass, wenn man seinen philosophischen Standpunkt in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung betrachtet, Platner, wie Maxim. Heinze sagt, skeptischer Leibnitzianer und nicht das Eine oder das Andere allein oder, wie Platner selbst seine Richtung bezeichnet, kritischer Skeptiker oder skeptischer Kritiker*) ist, womit auch die Bemerkung Krugs (Encyklopäd.-philos. Lexikon, Artikel Platner) harmoniert, dass Platner meist in einem skeptischen oder probabilistisch-elektischen Geiste philosophiert habe, wobei man sich nicht an die etwas eigentümliche Terminologie Krugs stossen muss. Als Skeptiker ist jedoch Platner weit entfernt von jeglichem Dogmatismus und macht keineswegs Anspruch auf die Allgemeingültigkeit seiner Zweifel (Aphor. Ausg. v. 1793 I § 710: „Der Skepticismus ist durchaus unwiderleglich: 1) weil er nichts behauptet noch verneint, folglich gar nichts enthält, was mit irgend einem anderen Satze in Widerspruch stände; 2) weil er den ersten Gründen der menschlichen Erkenntniss nicht trauet, mittelst derer doch allein die Widerlegung angestellt werden müsste; 3) weil er bei seinen Zweifeln keine Ansprüche macht auf Allgemeingültigkeit" — v. auch Anmkg. zu § 708). — Am klarsten kann man seinen Standpunkt erkennen in einer Stelle der Vorrede zu den Philosophischen Aphorismen der dritten Auflage (I. pg. XV), wo es heisst: „Und nun noch eine Frage: Sollte nicht ein wohlverstandener Skepticismus aus allen diesen Streitigkeiten der natürlichste Ausweg und zugleich auch zur Besänftigung aller dogmatischen und kritischen Leidenschaften in der Philosophie das vernünftigste Mittel sein? Was können wir doch unter den Titeln Logik und Metaphysik, Kritik der Vernunft u. s. w., was können

*) Doch ist bei dieser Selbstkritik das „granum salis" nicht zu vergessen: sie gilt streng genommen nur für die zweite Epoche seines Philosophierens. Heinzes Bezeichnung dagegen passt auf die Gesamtentwickelung der Platner'schen Philosophie und ist daher entschieden vorzuziehen.

wir überhaupt unter dem Titel Philosophie anderes leisten wollen, als dass wir, die allein unbezweifelte Wirklichkeit unserer Vorstellungen vorausgesetzt, die Geschichte derselben treu aufzeichnen und dann das als für den Menschen wahr und gewiss erweisen, was in der menschlichen Denkart, sofern sie uns teils als niederes, teils als höheres Erkenntnissvermögen erscheint, die Überzeugung von Wahrheit und Gewissheit mit sich führt?"

Also nur unsere Vorstellungen besitzen Gewissheit und Wirklichkeit, und es ist daher Aufgabe der Philosophie, deren Geschichte aufzuzeichnen. — Aus diesen letzten Bemerkungen geht hervor, dass, wenn auch Platner Skeptiker war, er doch nicht zu jenen gehörte, von denen Herbart sagt: „Wer in der Skepsis beharrt, dessen Gedanken sind nicht zur Reife gekommen; er weiss nicht, wohin jeder gehört, und wieviel aus jedem folgt; von fremden Gedanken und vom Widerstreite derselben gedrückt, werden diejenigen fast immer Skeptiker, welche fleissig waren im Lesen und faul im Denken." —

Dass Platner mit der kritischen Philosophie sich eifrig beschäftigte, kann uns nicht Wunder nehmen. Ich weise hier besonders hin auf die Vorrede der dritten Ausgabe der Aphorismen I, wo es pg. IV heisst: „,,Aber — so höre ich manchen sprechen — warum geht der Verfasser nicht seinen Weg ruhig fort, ohne sich daran zu kehren, was Kant und alle Kantianer sagen?" Ich bekenne, dass ich in der Philosophie kein Freund bin von der Art Originalität, welche sich überall mit Ansprüchen auf eigene Ideen hervordrängt und das, was andere gedacht haben, entweder nicht kennt, oder keine Kenntniss davon zu nehmen affektiert. Ein System, welches einen so bedeutenden Mann zum Urheber und so viele schätzbare Männer unter seinen Nachfolgern hat, muss, schon voraussetzlicher Weise, neue und wichtige Ideen enthalten, die eine ernsthafte Erwägung verdienen und auch da noch interessant sein werden, wo sie grossen Zweifeln ausgesetzt sind". Und weiterhin sagt er ebendaselbst: „Dass in der letzten Ausgabe der Philosophischen Aphorismen die Rücksichten auf die Kritik der reinen Vernunft so sparsam und unbedeutend waren, das hatte einen sehr natürlichen Grund: Ich hatte dazumal das neue System und sein Verhältnis gegen andere noch gar nicht genugsam durchgedacht. Meine Ausarbeitungen waren schon so gut als fertig, da Kants Werk erschien. Desto mehr habe ich es mir zur Obliegenheit gemacht, dasselbe jetzt allenthalben so viel in Betrachtung zu ziehen, als es die Grenzen meines Planes nur verstatten wollten". — Wie Platner sich zum Kriticismus stellt, wird — hinsichtlich der Moralphilosophie — der Verfolg dieser Abhandlung lehren, hier sei nur ganz allgemein auf den Standpunkt Platners demselben gegenüber hingewiesen. Maxim. Heinze hat in seiner Arbeit eine Reihe von Punkten angegeben, in denen Platner der kritischen Philosophie entgegentritt. Daraus eine durchgehende Gegnerschaft Platners zu Kant folgern zu wollen, würde voreilig sein, und ich will meinerseits, um nur ein, aber besonders wichtiges Stück herauszugreifen, darauf hinweisen, dass, wie sich aus den §§ 651 ff der Philos. Aphor. I v. J. 1793 ergiebt, Platner die Ergebnisse der transcendentalen Analytik, wenn auch mit Modifikationen, anerkennt (v. besonders §§ 658—659. 661—664. 666. 671. 682). Ausserdem seien hier noch einige Äusserungen Platners aus der Vorrede zum ersten Bande der Philos. Aphor. v. J. 1793 erwähnt, aus denen hervorgeht, dass er sich selbst für einen Gegner Kants hält. So sagt er (Aphor. I. pg. VI), dass er, wie Kant, von dem Grundsatze ausgehe, dass „Gewissheit des menschlichen Erkenntnisses nur in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen erweislich sei. Weiterhin (pg. VIII) heisst es: „Wiederum auf den Gesichtspunkt zu kommen, aus welchem meine Einwendungen gegen die Vernunftkritik angesehen werden sollen: so gehen sie nicht Kants Philosophie, sondern nur sein Lehrgebände an" — und: „In jener glaube ich ganz mit ihm übereinzutimmen: in diesem treffe ich eine Menge von Lehrsätzen an, die mir der Art von

Demonstration, womit er sie ausrüstet, einesteils nicht fähig, anderenteils für den Zweck seiner Kritik nicht bedürftig erscheinen". Aphor. I pg. IX lesen wir: „Was das Kant'sche Lehrgebäude angeht, so streite ich weniger gegen die Sätze, die es enthält, als gegen den Dogmatismus, mit welchem es dieselben vorträgt." Auf die Ausführungen auf pg. X und XII sei hier nur flüchtig hingewiesen, pg. XIII heisst es: „Eine andere Art von Ausstellungen, die ich über die Vernunftkritik gemacht habe, betrifft bloss den Ton, in welchem sie ihre zum Teil sehr treffenden Wahrheiten zu sagen pflegt". Alle diese Beteuerungen der Übereinstimmung seiner mit den Kant'schen Anschauungen betreffs der Fundamente gipfeln in dem, was Platner pg. V sagt: „Im Ernste wird es mir schwer, mich zu überreden, dass ich Kants Gegner sei, oder dass er einen einzigen wohlverstandenen Lehrsatz derjenigen Philosophie bestreite, der ich zugethan bin". Doch kann nicht geleugnet werden, dass diese von Platner behauptete Übereinstimmung vielfach durch seine Ausführungen in dem ersten Bande der Philosophischen Aphorismen v. J. 1793 widerlegt wird. Auch ist nicht zu verkennen, dass er einiges nicht richtig aufgefasst hat, woraus ihm jedoch kein Vorwurf gemacht werden soll, da bis auf den heutigen Tag sogar die Anhänger Kants über den eigentlichen Sinn seiner Lehren in manchen Punkten sich noch nicht geeinigt haben.

Das aus dem Bisherigen sich ergebende Resultat ist also folgendes: Platners Philosophieren, ursprünglich abhängig von der Leibnitz-Wolff'schen Richtung und zugleich unter dem Einfluss des Eklekticismus und der Aufklärungsphilosophie stehend, lenkt später in die von Kant vorgezeichneten Bahnen ein, ohne dass doch Platner seinen früheren Standpunkt vollständig aufgiebt und unbedingt der neuen Lehre sich anschliesst, vielmehr beobachtet er dem Kriticismus, wie schon früher dem Leibnitz'schen System gegenüber eine gewisse skeptische Reserve.

Zweites Kapitel.

Platners ethische Ansichten sind niedergelegt in dem zweiten Bande seiner Philosophischen Aphorismen. Wollen wir seine älteren moralphilosophischen Anschauungen zunächst kennen lernen, so müssen wir uns an die Ausgabe vom Jahre 1782 halten, auf welche daher sich die in diesem zweiten Kapitel vorkommenden Citate durchgehends beziehen. — An die Spitze seiner Untersuchungen stellt Platner hier eine Betrachtung über die moralische Bestimmung des Menschen; dieselbe besteht nach ihm in der Glückseligkeit (Aphor. II. § 1). Unter dieser Voraussetzung, deren Berechtigung Platner in metaphysischen Gründen findet (Aphor. I 1776 § 997), ist die Tugend nichts weiter als ein Mittel zu dem Endzwecke der Glückseligkeit (Aphor. II § 3), und er verwirft daher alle Systeme als „hart" und aus „Empfindungslosigkeit des Herzens, Gleichgültigkeit gegen Glückseligkeit und Elend der Lebendigen und menschenverachtendem Pietismus entsprungen" (Aphor. II § 20), welche das Ziel des Menschen in etwas anderem als seiner eigenen Glückseligkeit sehen. — Die Glückseligkeit im praktischen Sinne, wie sich Platner ausdrückt, und die er von der Glückseligkeit im psychologischen Sinne des Wortes unterschieden wissen will (Aphor. I § 21), besteht nach Aphor. II § 28 in der „Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens". Bei der Entscheidung der Frage, in welcher Art von angenehmen Zuständen oder Empfindungen, deren Ursprung und Wesen die Psychologie zu untersuchen und zu bestimmen hat (Aphor. II § 30), die Glückseligkeit nun bestehe, ist 1) auf den Endzweck der göttlichen Weisheit und 2) auf den Zusammenhang des gegenwärtigen Zustandes mit dem zukünftigen (Aphor. II § 101) zu achten. In der ersten Beziehung sind alle angenehmen Empfindungen, sofern sie nicht der Glückseligkeit des Wesens, welches sie geniesst, oder der Vollkommenheit des Systems nachteilig sind, dem göttlichen

Endzweck gemäss und damit der Bestimmung des Menschen (Aphor. II §§ 103 und 104). Hinsichtlich des anderen Punktes ist der zukünftigen Bestimmung kein Genuss entgegen, welcher nicht mit den Endzwecken der gegenwärtigen streitet (Aphor. II § 111). In beiden Fällen kommt der Unterschied zwischen sinnlichem und geistigem Vergnügen gar nicht in Betracht; vielmehr lautet die schliessliche Entscheidung dahin, dass die Bestimmung des Menschen mehr das geistige als sinnliche Vergnügen ist, wenn er diejenigen Fähigkeiten und Verhältnisse besitzt, aus deren vollkommenstem Gebrauch das geistige Vergnügen entspringt (Aphor. II § 113); während die Bestimmung des Menschen weniger das geistige als das das sinnliche Vergnügen ist, wenn seine Fähigkeiten und Verhältnisse in der vollkommensten Anwendung nicht zu der Bewirkung des geistigen Vergnügens zureichen (Aphor. II § 114). — Die Bestimmung des Menschen also und der Endzweck der lebendigen Schöpfung überhaupt ist die Glückseligkeit. Mit Bezug auf sie haben alle Wesen einen kosmischen Wert, insofern sie alle zu diesem Endzwecke vermöge ihrer anerschaffenen Natur mitwirken (Aphor. II § 125), und die vernünftigen noch ausserdem einen moralischen Wert (Aphor. II § 126), beruhend auf dem Wollen des Guten, wobei unter „gut“ alles, was sich auf die Glückseligkeit des Lebendigen bezieht, zu verstehen ist (Aphor. II § 122). In dem Wollen des Guten, welches teils eigennützig, d. h. auf die Glückseligkeit der eigenen Person oder uneigennützig, d. h. auf diejenige anderer gerichtet sein kann, besteht der wesentliche Charakter der Tugend (Aphor. II § 128). — Das Wollen aber des Guten darf nicht aus notwendigen Trieben, sondern muss, sofern es moralischen Wert beansprucht, aus moralischen Fähigkeiten des Menschen hervorgehen (Aphor. II § 162); deren giebt es fünf: moralische Vernuft, moralisches Gefühl, Sympathie, Geselligkeit und Freiheit des Willens (Aphor. II § 163), von denen die erste, zweite und letzte auf die eigennützigen u n d uneigennützigen Triebe, die dritte und vierte n u r auf die uneigennützigen oder mitteilenden Neigungen (Aphor. II § 163) sich beziehen. Ist die moralische Vernunft die Erkenntniss von dem Werte und der Notwendigkeit der Tugend in Beziehung auf Eigenschaften und Endzwecke des höchsten Wesens (Aphor. II § 169), so besteht das moralische Gefühl in der Fähigkeit, Gutes und Böses, Recht und Unrecht, nach Merkmalen des Wahren und Widersinnigen, Natürlichen und Unnatürlichen, in eigenen und fremden Gesinnungen und Handlungen zu unterscheiden (Aphor. II § 189). Die Sympathie, teils eine solche des Schmerzes, teils des Vergnügens, ist die Übereinstimmung unserer Empfindung mit den Empfindungen anderer, welche wir wahrnehmen oder denken (Aphor. II § 219). Eine Definition der Geselligkeit giebt P l a t n e r hier nicht, dagegen untersucht er den Ursprung derselben unter den Menschen und kommt dabei zu dem Resultat, dass beim ersten Erscheinen des Menschen auf der Erde bereits der Trieb der Geselligkeit entstanden sei und sich von da weiter entwickelt habe (Aphor. II § 316 ff). Ausgebildet und regiert werden alle diese Fähigkeiten durch die Kraft und die Freiheit des Willens, über welche §§ 352 ff handeln (vgl. besonders §§ 512 ff). Was diese Freiheit ist, sagt P l a t n e r Aphor. II § 550; sie ist die „Herrschaft der Seele über ihre Ideen“. — Dies sind die Principien, welche unsern Philosophen bei der Abfassung seiner Moralphilosophie im Jahre 1782 leiteten. Ergänzt wird der allgemeine Teil dieser Ethik durch die angewandte Moralphilosophie (oder wie P l a t n e r sich ausdrückt „durch eine raisonnierte Charakteristik“), welche „teils in kleinen Schilderungen teils in kurzen Definitionen eine psychologische Geschichte des untugendhaften Charakters im Gegensatze des tugendhaften“ giebt (Aphor. II §§ 606 ff).

Diese soeben angedeuteten älteren ethischen Anschauungen P l a t n e r s tragen deutlich die Signatur der Zeit, in der sie publiciert wurden, an sich und lassen keinen Zweifel darüber aufkommen, dass ihr Verfasser, hinsichtlich der Moralphilosophie, zu den Aufklärungs-Philosophen gehört, die sich mit Vorliebe in den fruchtbaren Gefilden der Moral

herumtummelten. „Welche Wissenschaft gäbe es auch, die auf die Verhältnisse des praktischen Lebens — und darauf kam es doch jenen Denkern hauptsächlich an — einen entscheidenderen Einfluss ausübte als diese!“ Daher wurde in dem nächst der „Allgemeinen deutschen Bibliothek“ wichtigsten publicistischen Organe für die aufklärerischen Bestrebungen jener Zeit, der „Berlinischen Monatsschrift“, die seit 1785 von J. E. Biester und F. Gedicke herausgegeben wurde, den moralischen Untersuchungen ein so grosser Raum gewährt. Zu den „Moralisten schlechtweg“ unter den deutschen Aufklärern gehören vor allem J. A. Eberhard, J. H. Schulz, Chr. Garve, G. S. Steinbart, J. J. Engel. Hermann Hettner, der beredte Verteidiger des so viel geschmähten Zeitalters der deutschen Aufklärung (v. besonders „Litter.-Gesch. des 18. Jahrh.“ III. 2 pg. 169: „Es war eine schöne und grosse Zeit u. s. f.“), unterscheidet bei den Aufklärungs-Moralisten drei Richtungen (Litter.-Geschichte des 18. Jahrh. III. 2 pg. 249. ff): 1) diejenige, welche die natürliche Sittenlehre von den Einflüssen der kirchlichen Glaubenslehre unabhängig zu machen sucht (Eberhard-Schulz); 2) diejenige, welche sich die wissenschaftliche Darlegung der natürlichen Sittenlehre selbst angelegen sein lässt (Chr. Garve-Steinbart); und 3) diejenige Richtung, welche diese natürliche Sittenlehre in die allgemeine Volksbildung einführen und auf die bestehenden Sitten und Zustände überführen will (Engel). Zu welcher Kategorie von Moralisten Platner zu rechnen ist, wird nicht schwer zu entscheiden sein: er gehört offenbar zu denen der zweiten der oben charakterisierten Richtungen. — Mit allen Aufklärungs-Moralisten ist ihm die Glückseligkeitslehre, deren Wurzeln in die Leibnitz-Wolff'sche Philosophie hinabreichen, bei Wolff aber einen edleren Ausdruck als bei den meisten späteren Aufklärungs-Philosophen gefunden hat, da bei ihm die aus dem Gefühl der Selbstvervollkommnung entspringende Glückseligkeit Norm und Zweck der Sittlichkeit ist (an der Spitze der Wolff'schen

Ethik steht jener Begriff der Vervollkommnung, der auch bei Leibnitz uns als Grundbegriff entgegentritt: „Sittlich gut heisst diejenige Handlung, welche auf die Vervollkommnung des Menschen gerichtet ist“) und die Zurückführung der Moral auf natürliche Anlagen und Fähigkeiten des Menschen, statt auf offenbarte Glaubenssätze (Aphor. II pg. 270: „Der Mensch handelt allenthalben sittlich gut, wenn er das thut, was er selbst als wahr und gut erkennt“), mit Garve, dem bei weitem bedeutendsten und vielseitigsten unter diesen Moralisten, besonders ein weitgehender Eklekticismus gemein. Indem Platner in methodische Opposition zu den strengen Anhängern der Wolff'schen Schule trat, trug er im Verein mit anderen, zum Teil aus deren eigenem Schosse erwachsenen Gegnern viel zum allmählichen Verfalle derselben bei (vgl. Benno Erdmann, Martin Knutzen und seine Zeit 1876 pg. 9) und ebnete damit den fremden, namentlich den Einflüssen der englichen Philosophen den Weg. — Den Vorzug, den Platner wie auch Garve (vgl. Stern, Über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant 1884 pg. 6 ff.) den Britten vor den Deutschen und auch den Franzosen*) gaben, kann man sich leicht erklären: der „Gemeinsinn“ (common sense) eines Reid und seiner Nachfolger musste den „gesunden Menschenverstand“ der deutschen Aufklärungs-Philosophen besonders anheimeln (vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philos. III. Bd. 3. Auflge. pg. 35); aber auch andere Britten steuerten mit ihren Ideen bei. Wenn Platner das „moralische Gefühl“ zu den moralischen Fähigkeiten des Menschen rechnet, so erinnert uns dies an Hutscheson's „moral sense“, und wenn er der Sympathie ein Plätzchen unter den ethischen Anlagen der menschlichen Natur anweist, so ist eine Beeinflussung seitens Hume's und namentlich Adam Smith's nicht

*) Doch ist Platner voll Anerkennung namentlich für Montesquieu. Die offenbare Vorliebe, die er für Skeptiker wie Montaigne und Bayle hat, berührt das moralische Gebiet zu wenig, um besondere Berücksichtigung zu verdienen.

von der Hand zu weisen, wenn auch Platner gegen die centrale Stellung der Sympathie in der Ethik des letzteren polemisiert (Aphor. II § 249 Anmkg.). Es hiesse die Grenzen der vorliegenden Arbeit überschreiten, wenn ich versuchen wollte, bis ins Detail die Einflüsse zu verfolgen, die Platner von den englichen und schottichen Moralisten erfahren hat — auch könnte dies in erschöpfender Weise nur dann geschehen, wenn nicht auf Platner allein, sondern auf das ganze Zeitalter der deutschen Aufklärungs-Moralisten hier eingegangen werden sollte — sondern es sei hier nur noch darauf hingewiesen, dass Platners Vorliebe für die Britten auf einer Art Wechselwirkung beruht; denn man kann, was Stern (a. a. O. pg. 7) von Garve sagt, auch auf Platner anwenden: „Platner bevorzugte die Britten, weil sie seiner Richtung am meisten entgegenkamen; er hatte diese Richtung, weil er durch die Lektüre englicher Schriftsteller (die aus den in seinen Philosophischen Aphorismen eingestreuten historischen Excursen erweislich ist) mit ihr befreundet worden war.“ An dieser Stelle sei auch gleich miterwähnt, dass Platner die Einwirkung der englichen Philosophen auf seine Moralphilosophie auch in der Gestalt, welche er ihr späterhin, als er durchgängig von Kant'schen Ideen abhängig war, gegeben hat, nicht verleugnet. So erinnern seine vier Haupttugenden: Frömmigkeit, Mässigkeit, Wohlwollen und Selbstbeherrschung (Aphor. II 1800 § 1309) an Clarke's vier „chief rules of righteousness: Piety towards God, Equity and Benevolence towards our fellows and Sobriety or the rule of duty towards a man's own self“. Was er (Aphor. II 1800 § 447) über den moralischen Sinn sagt, legt den Vergleich mit Shaftesbury's „Geschmacksmoral“ nahe; und wenn er das Gefühl der „moralischen Zufriedenheit“ der guten That folgen lässt, so muss man unwillkürlich an folgenden Ausspruch Hume's denken: „Das unmittelbare Gefühl des Wohlwollens, der Güte und Menschenliebe ist süss, sanft, mild und freundlich, unabhängig von allen Glück und Zufall. Diese Tugenden werden zudem noch von einem zufriedenen Bewusstsein und froher Erinnerung begleitet und erhalten uns mit uns und mit anderen in Eintracht und Freundschaft. Welche andere Gemütsdispositionen giebt es, bei denen wir so viele Segnungen beisammen finden: ein heiterfreundliches Gefühl, frohes Bewusstsein, einen guten Ruf!“

Überhaupt haben die verschiedensten Einflüsse Platners Richtung bestimmt. Ausser den alten (wie Platon, Aristoteles, Cicero und Seneca) und den schon genannten englischen Philosophen zogen ihn unter den neueren besonders Leibnitz und später namentlich Kant an. Dagegen konnte er sich mit Spinozas Ideen nicht recht befreunden: das System dieses grossen Denkers blieb ihm sogar stets ein Buch mit sieben Siegeln. Dass er das selbst wusste, geht aus einer Bemerkung im ersten Bande der Philosophischen Aphorismen v. J. 1793 deutlich genug hervor (vgl. Anmerkung zu § 755). —

Das Resultat der in diesem Kapitel angestellten Untersuchungen lässt sich also kurz folgendermassen zusammenfassen: Platner gehört auf dem ethischen Standpunkt, den er in dem 1782 erschienenen zweiten Bande der Philosophischen Aphorismen vertritt, wegen seines subjectiven Eudämonismus ganz entschieden zu den Aufklärungs-Moralisten, deren eklektische Neigungen er auch teilt. In letzterer Beziehung und wegen seiner Vorliebe für die englischen Philosophen ist er besonders mit Garve in Parallele zu stellen. —

Drittes Kapitel.

Einen vollständigen Umschwung in der Anschauungsweise Platners brachte, wie bereits erwähnt, das Erscheinen von Kants drei Kritiken und seiner anderen in die kritische Periode fallenden Schriften hervor. Vor allen Dingen unternahm es Platner nach seinem Bekanntwerden mit Kants Kriticismus, seine Moralphilosophie vollständig umzuarbeiten. Im Jahre 1800 erschien dieselbe abermals im zweiten Bande seiner Philosophischen Aphorismen, und auf diese Ausgabe wird im Folgenden nur noch allein Rücksicht genommen werden. Aber trotz der aphoristischen Form enthält dieser zweite Band diesmal ein vollständiges System der Moralphilosophie. Diesen Umstand hebt Platner (Aphor. II Vorrede pg. III) auch selbst hervor, indem er darauf hinweist, dass in der Ausgabe der Aphorismen vom Jahre 1782 die ethischen Lehren nur locker zusammenhingen und auch der eigentlichen Begründung entbehrten, so dass damals noch gar nicht von einem System der Moralphilosophie hätte die Rede sein können („Wirklich hatte ich damals ein System der allgemeinen Moralphilosophie noch gar nicht durchgedacht"). Was den Ausführungen v. J. 1782 fehlte, das hatte Platner inzwischen gefunden: nämlich ein Moralprincip, welches allen Anforderungen Genüge leiste, die man an ein solches stellen müsse (Aphor. II Vorrede pg. III und IV: „Ich fühlte die Untauglichkeit des Principes der Selbstliebe und das Bedürfniss eines reinen Moralgesetzes nur im Dunkeln: und so erklärte ich mich bald wider die subjectiven Gründe der Tugend überhaupt, bald wider die Ableitung der Moralität aus Empfindungen des moralischen Sinnes und der Sympathie insbesondere, ohne etwas Besseres an die Stelle zu setzen").

Zwei Fragen sind es, die an der Spitze der Moralphilosophie stehen, nämlich: 1) Was ist Moralität? und: 2) Wie ist sie möglich? Jene Frage beantwortet Platner dahin, dass er sagt: Sittlich handeln heisst in Übereinstimmung mit dem Sittengesetze handeln. Auf diese Frage giebt er die Antwort: kein sittliches Handeln ist möglich ohne sittliche Vermögen. Wenn sittlich handeln in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz handeln heisst, so entsteht die neue Frage: Worin besteht dieses? Was sagt es aus? Daher muss dasselbe vor allen Dingen festgestellt und dann untersucht werden, wie die Übereinstimmung mit demselben zustande kommt. Es ist also 1) das Princip, welches Platner seiner Moralphilosophie in ihrer neuen Form zu Grunde legt, ins Auge zu fassen, 2) darzustellen, wie er sich das Verhältniss des Willens zum Moralgesetze denkt, und endlich 3) zu betrachten, welche moralischen Anlagen und Fähigkeiten er dem Menschen zuschreibt.

Mit Entschiedenheit und Nachdruck verwirft Platner als Moralprincip die Principien des göttlichen Willens, der Selbstliebe und des Wohlwollens, als der Sache nicht Genüge thuend (Aphor. II. Einleitung pg. IX). Sein Moralprincip ist ein rein formales; er spricht dasselbe als formales „Moralgesetz" in den Worten aus: „Thue dasjenige, wovon du, vermöge der Selbstbestimmung der Vernunft, einsiehst, dass es geschehen soll". Dieses Formal-Gesetz hat den Sinn, dass alle moralischen Handlungen der Form oder dem Wesen der Vernunft gemäss sein sollen (Aphor. II § 170). Und weil es nicht die Materie der Handlung, sondern nur die Form, also nicht den Erfolg, sondern nur den Willen zum Gegenstande hat, so besteht das Moralgesetz a priori, vor aller Erfahrung, in dem Wesen der Vernunft (Aphor. II § 595). Dieses Formal-Gesetz bedarf jedoch eines Inhaltes, wenn es nicht eine leere Formel sein soll. Daher setzt Platner dem Handeln des Menschen die Glückseligkeit und zwar nicht die selbsteigene, sondern die der Welt als Ziel (Aphor. II Einleitung pg. VIII). Eine derartige Zwecksetzung drückt der Moral ganz offenbar den Stempel des Eudämonismus auf, gegen welchen allerdings sich Platner als gegen einen schlimmen Vorwurf verwahrt

(Aphor. II Einleitung pg. VIII: „Durch eine also eingeschränkte Anweisung des Zweckes, da er gar nicht subjectiv ist, wird die Moral bei weitem keine Glückseligkeitslehre"). Wenn man unter Eudämonismus nur das Streben nach eigener, individueller Glückseligkeit versteht, dann hat allerdings Platner Recht, sich dagegen zu verwahren mit Rücksicht auf den Zweck, den er der Moral setzt. Ich meine aber, dass man jedes Moralsystem eudämonistisch nennen müsse, welches auf die Glückseligkeit, gleichviel ob individuelle oder allgemeine hinzieht; aber man kann einen zweifachen Eudämonismus unterscheiden: subjektiven (die Glückseligkeit des einzelnen Individuum bezweckend) und objectiven (auf die Glückseligkeit der Menschen im grossen gerichtet). Der subjective Eudämonismus ist zunächst weder moralisch noch unmoralisch, sondern einfach natürlich (in der Natur des Menschen liegend). Wegen seiner moralischen Indifferenz taugt er nicht zum Moral-Princip, wird er dennoch als solches postuliert, so führt er zur Immoralität. Der objective Eudämonismus dagegen, dessen Maxime lautet: „Neminem laede, imo vero, quantum potes, omnes juva", ist die wahre Moralität. Zu ihm bekennen sich auch die meisten grösseren Moralsysteme, sofern sie wenigstens auf dem Boden der Wirklichkeit bleiben. Jenen allerdings, welche in die nebelhafte Region der Methaphysik sich versteigen, genügt auch der objective Eudämonismus noch nicht, sondern sie meinen noch ein Übriges thun zu müssen, indem sie die Moral in Beziehung auf das Absolute setzen. Diese Philosophen jedoch bedenken nicht, dass wie Liebmann (Zur Analysis der Wirklichkeit II. Auflage pg. 680) treffend bemerkt, die Methaphysik eine „Wissenschaft nur für Übermenschen" ist, dass also in ihr kein philosophisches Moralsystem fussen kann, welches Verhaltungsmassregeln für Menschen zu geben bestimmt ist und die Moralität überhaupt (das moralische Verhalten und Handeln) aus der menschlichen Natur ableiten soll.

Dass Platners Moralphilosophie objektiver Eudämonismus ist, giebt er selbst zu, wenn er sagt (Aphor. II Einleitung pg. VIII): „Die höchste objective Bestimmung des Menschen ist Glückseligkeit befördern". Wenn er sich aber scheut, sein System als Eudämonismus zu bezeichnen, so hat dies wohl darin seinen Grund, dass gerade damals, namentlich durch Kant und die Kantianer, der Ausdruck „Eudämonismus" sehr in Misskredit gekommen war.

Das Moral-Princip Platners ist also ein apriorisches Formal-Gesetz, dessen Inhalt oder „Materie" die Glückseligkeit, nicht des Handelnden selbst, sondern seiner Mitmenschen ist.

Ist, wie soeben gezeigt wurde, das oberste Moral-Gesetz ein Vernunft-Gesetz, so entsteht die Frage, wie sich zu ihm das praktische Vermögen des Menschen, der Wille, verhält. Derselbe ist durchaus sinnlich und daher eigennützig (Aphor. II § 570), also im Widerspruch mit dem Moral-Gesetz, entgegen dem Begriff der Tugend. Soll der Wille moralische Handlungen hervorbringen, so muss er sich unter das Moralgesetz der Vernunft beugen. Dies kann er aber nur vermöge eines subjectiven Antriebes; denn ein endliches Wollen ist nicht möglich ohne die Vorstellung eines subjectiven Gutes (Aphor. II § 267). Platner hat also das ganz richtige Gefühl, dass „sein objectives Moralgesetz" noch der subjectiven Begründung bedarf, wenn es nicht in der Luft schweben soll. Der subjective Grund, aus dem der Wille jenem Gesetze folgt, ist ihm „die moralische Zufriedenheit", also eine „Art der Glückseligkeit", die aber nicht mit der Eigennützigkeit verwechselt werden darf. — Wenn Platner den Grund des moralischen Verhaltens des Menschen in der „moralischen Zufriedenheit", d. h. nach Aphor. II § 283 in dem Gefühle der Vollkommenheit des moralischen Zustandes" oder nach Aphor. II § 317 „der Selbstachtung findet, so könnte es erscheinen, als huldige er damit dem subjectiven Eudämonismus. Das hat er auch selbst gefühlt, wie aus dem, was er Aphor. II Einleitung pg. X sagt, hervorgeht; jedoch ist das, was er vorbringt keineswegs

ausreichend, diesen Vorwurf zu entkräften, der ihn allerdings ungerechter Weise treffen würde. Denn offenbar geht seine Meinung nicht dahin, dass jene moralische Zufriedenheit Zweck des moralischen Handelns ist, sondern eben nur dessen subjectiver Grund *).

Während also die Vernunft gesetzgebend ist, ist der Wille bloss gehorchend, und zwar wird er zum Gehorsam gegen die Vorschriften der Vernunft vermocht durch das Gefühl der moralischen Zufriedenheit, welches für ihn die Triebfeder, seine Sinnlichkeit und damit verbundene Eigennützigkeit zu überwinden, ist.

Nicht minder wichtig als die soeben beantwortete Frage, was Moralität sei, ist die noch offenstehende Frage: Wie ist Moralität möglich? Diese Möglichkeit ist abhängig von der Beanlagung der menschlichen Natur. Die Frage ist also jetzt so zu stellen: Besitzt der Mensch moralische Fähigkeiten? Diese Frage muss unbedingt mit „Ja" beantwortet werden, denn wir sehen die Menschen thatsächlich moralische Handlungen vollbringen, und wir stossen bei der Prüfung unserer selbst auf ein „ungeschriebenes Gesetz des Herzens", das energisch Gehorsam heischt für seine Ge- und Verbote, und auf einen Richter in unserer Brust, der uns lobt oder tadelt, jenachdem wir diesem Gesetze gehorsam oder ungehorsam sind. In Anbetracht dieses Thatbestandes der inneren und äusseren Erfahrung führt Platner als moralische Fähigkeiten des Menschen auf: die moralische Vernunft, welche nichts anderes als die theoretische angewandt auf moralische Gegenstände (Aphor. II § 574), nicht etwa eine

*) Allerdings kann sie dies nur sein, weil und sofern sie Folge des moralischen Handelns ist. Daher ist es in praxi ausserordentlich schwer zu unterscheiden, wo die „moralische Zufriedenheit aufhört, blosse Triebfeder zu sein und anfängt, zum „Gegenstande des Begehrens" zu werden. Und auch der Theoretiker hat hier mit grossen Schwierigkeiten zu kämpfen, woraus es sich erklärt, dass Platner in diesen Erörterungen manchmal geradezu wieder als Aufklärungs-Moralist vom reinsten Wasser (d. i. als Vertreter des subjectiven Endämonismus) erscheint.

besondere Eigenschaft des Willens (Aphor. II § 585 und die dem Menschen angeboren ist, ferner das moralische Gefühl. Jene giebt das formale Moralgesetz, von welchem dieses „das undeutliche praktische Bewusstsein" ist (Aphor. II § 596). Die das Moralgesetz sich selbst vorschreibende Vernunft und das moralische Gefühl (oder Gewissen) würden jedoch noch nicht ein wahrhaft moralisches Handeln begründen, dazu ist noch „moralische Freiheit" nötig, welche ihrerseits wieder ohne „absolute Freiheit" unmöglich ist. Was die moralische Freiheit eigentlich sei, sagt Platner Aphor. II § 649: „Die moralische Freiheit ist das Vermögen der moralischen Vernunft, die eigennützigen Triebe zu überwinden und dem Moralgesetze zu unterwerfen." Moralisch frei sein heisst keineswegs, dass ein Wollen ohne zureichenden Grund vorkommen könne, was natürlich gänzlich ausgeschlossen ist; unter sittlicher oder praktischer Freiheit ist vielmehr „die Ledigkeit von allem Zwange fremder autoritativer Vorschrift, also die Selbstbestimmung oder Autonomie, namentlich sofern sie frei ist von dem Zwange des Egoismus, zu verstehen." Die absolute Freiheit jedoch ist nichts als ein moralisches Postulatum (Aphor. II § 670). Die Quelle der absoluten Freiheit nnd die Berechtigung für ihre Annahme findet Platner in dem sogenannten Freiheitsgefühl (Aphor. II § 676); ihre Folge ist, dass der Mensch, wenn er moralisch böse handelt, mit Recht die Handlung seinem Willen zuschreibt und mit Recht sich selbstrichtend sagt, er hätte gut handeln können (Aphor. II § 665). — Praktische und absolute Freiheit sind Erscheinungen der moralischen Welt, wie die Ausdehnung eine Erscheinung der sinnlichen ist (Aphor. II § 671). Nur in der moralischen Welt kann von Freiheit die Rede sein, nicht aber in der sinnlichen, oder anders ausgedrückt: die Freibeit kommt nur der praktischen Vernunft (dem Menschen als moralischem Wesen) zu, nicht der theoretischen (Aphor. II § 667). „Der Indeterminismus lässt sich nicht denken theoretisch, weil er aufhebt die Notwendigkeit des Grundes. Mit dem Determinismus lässt

sich praktisch nicht handeln“ (Aphor. II § 666). Die theoretische Vernunft kann also nur deterministisch, die praktische nur frei gedacht werden, und jede dieser Vorstellungsarten ist berechtigt und wahr in ihrer Sphäre und bedingt keinen Streit der Vernunft mit sich selbst (Aphor. II § 669) Wie jener Determinismus auf der einen mit diesem Indeterminismus auf der andern Seite verbunden ist, und wie sie beide zusammen bestehen können, das bleibt für Menschen immer ein Problem, dessen Lösung keiner Anstrengung gelingt, und dessen Lösung für die Moralphilosophie auch ganz gleichgültig ist (Aphor. II § 672). — Moralische Vernunft also und moralisches Gefühl sind die sittlichen Vermögen des Menschen; dieselben sind aber wertlos ohne praktische Freiheit, und praktische Freiheit ist unmöglich ohne absolute. — Moral-Gesetz, Triebfeder des Willens und sittliche Vermögen bilden die principiellen Grundlagen der Platner'schen Ethik in der Gestalt, welche ihr der Verfasser im Jahre 1800 gegeben hat: das ist das Schlussergebniss der Betrachtungen des dritten Kapitels. —

Viertes Kapitel.

Das System der Moralphilosophie, das auf jene Principien gegründet ist, wollen wir jetzt kennen lernen. —

Platner teilt die Ethik in zwei Teile: in allgemeine und angewandte. Im ersten Teile will er zeigen, „wie der Mensch als ein vernünftiges Wesen handeln soll, als ein endliches und sinnliches handeln will, als ein moralisches handeln kann“ (Aphor. II § 3), während der zweite Teil Regeln geben soll, „wie der Mensch handeln soll in einzelnen Gegenständen; wie er leiten soll seine Neigungen, Gemütsbewegungen und äusserlichen Handlungen“ (Aphor. II. Einleitung pg. VII). Die angewandte Moralphilosophie soll nach des Verfassers Absicht die Tugend als das „grösste Mittel der bürgerlichen Glückseligkeit“ (Aphor. II. pg. XII.) erweisen. Daher giebt er den Unterschied zwischen der allgemeinen und angewandten Ethik auch (Aphor. II. § 766) folgendermassen an: „In der allgemeinen Moralphilosophie wird bestimmt, was die Tugend sein soll an sich selbst und vermöge ihres reinen Begriffes. Die angewandte Moralphilosophie zeigt, was sie sein soll für den Zweck der bürgerlichen Verfassung.“ Und der Zweck der bürgerlichen Verfassung ist die Glückseligkeit (Aphor. II. § 767). Beide Teile aber stimmen in dem, was ihr Wesen ausmacht, auch wieder zusammen, nach Aphor. II. § 8: „Wenn man von der allgemeinen Moralphilosophie abzieht das Allgemeine und von der angewandten das Besondere; so bleibt in jener und dieser das Wesentliche: die Vorschrift dessen, was der Mensch thun soll.“ — Was der Mensch thun soll, das ist seine Pflicht oder Verbindlichkeit. Daher ist die Moralphilosophie (allgemeine und besondere) die Lehre von den Pflichten des Menschen (Aphor. II § 9). Genauer bestimmt ist die allgemeine Moralphilosophie Tugendlehre, die angewandte Pflichtenlehre. Jene stellt das Ideal der Tugend auf, diese handelt von dem diesem Ideal nachstrebenden Willen (Aphor. II § 15). Die angewandte Moralphilosophie wird auch Charakteristik genannt (Aphor. II pg. 443) und diese Bezeichnung gerechtfertigt in der Anmerkung zu § 761: „Die angewandte Moralphilosophie kann auf jeden Fall den Titel „Charakteristik“ behaupten, wenn sie auch nicht alles in Schilderungen, sondern viele in Lehrsätzen sagt. Jeder Lehrsatz der Sittenlehre enthält doch allemal einen Zug des tugendhaften oder des untugendhaften Charakters.“ — Jeder dieser beiden Hauptteile (Tugend- und Pflichtenlehre) zerfällt wieder in drei Unterabteilungen oder „Hauptstücke“, von denen die der allgemeinen Moralphilosophie der Reihe nach von dem „idealischen Wesen der Tugend“ der „naturmässigen Beschaffenheit des menschlichen Willens“ und den „moralischen

Fähigkeiten des Menschen" handeln, die der angewandten eine „Charakterteristik der Neigungen" — „der Gemütsbewegungen" und endlich „der Handlungen" geben. Im Folgenden jedoch werden wir uns an diese Einteilung der Ethik bei Platner nicht weiter kümmern, sondern sein Moral-System im Zusammenhange nach Massgabe der im dritten Kapitel angegebenen principiellen Grundlagen desselben darstellen. —

Seiner moralischen Bestimmung wird der Mensch gerecht, wenn er vernunftgemäss handelt: Dieser Satz steht an der Spitze von Platners Moral-System;*) denn derselbe schreibt dem Handeln des Menschen Form und Inhalt zugleich vor. Die Form: denn es ergiebt sich unmittelbar daraus das die „vernunftmässige Form des Handelns" vorschreibende Formal-Gesetz; den Inhalt: denn die Vernunft (in diesem Falle, insofern sie praktisch ist) giebt diesem Formal-Gesetz einen Inhalt, indem sie fordert: „Befördere die Glückseligkeit der Welt." So wichtig der Inhalt des Moralgesetzes ist, so besteht doch das wahre Wesen der Moralität nicht in dem „Was", sondern in der Art, wie es gewollt wird (Aphor. II. § 192). Darum besitzt nur das formale Moralprincip absolute Wahrheit (Aphor. II § 195). Die ausser ihm noch in Betracht kommenden materialen Moralprincipien, nämlich 1.) befolge den Willen der Gottheit, 2.) befördere deine eigene Glückseligkeit, 3.) befördere die Glückseligkeit der Welt (Aphor. II § 198), drücken den absolut wahren Grund nicht aus, nach welchem die Tugend handeln soll (Aphor. II § 199). Hinsichtlich des Principes des göttlichen Willens sagt Platner u. a. (Aphor. II § 217): „Durch die blosse Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen werden freie Handlungen, an sich selbst ohne Rücksicht auf den Grund, aus welchem sie entspringen, nicht moralisch gut, sondern nur regelmässig;" und (Aphor. II § 218): „Moralität ist in der Befolgung des göttlichen Willens nur, sofern derselbe betrachtet wird als

*) vgl. damit Aphor. II. 1782 § 1 und oben pg. 28.

eins mit dem Gesetze der Vernunft". Gegen das Princip der Selbstliebe wendet er ein (Aphor. II § 235): „Moralität lässt sich aus dem Princip der Selbstliebe schwer herleiten, aber Vergnügen an Tugend und an dem tugendhaften Zustande gar wohl damit zusammenreimen." Was endlich das Princip des Wohlwollens betrifft, so stellt dasselbe eben nur den Endzweck, nicht aber den absolut wahren Grund des tugendhaften Handelns auf. Ein moralisches Gesetz darf aber nicht den Erfolg der Handlung vorschreiben (Aphor. II § 240); denn derselbe ist nie in der Gewalt des Handelnden, sondern nur Willensbestimmungen, d. h. thätige Beabsichtigungen des Erfolges. Alle moralischen Gesetze müssen daher formal sein. In diesem Sinne heisst es auch Aphor. II § 259: „Soll also die Moralität des Wohlwollens beruhen in dem Grunde: so ist das Wollen der objectiven Glückseligkeit entweder das materiale Wollen des äusseren Zweckes oder das formale Wollen der darin herrschenden Vernunftmässigkeit. Im ersten Falle hat das Wohlwollen seinen Grund in der Selbstliebe; und dann ermangelt es, so verständig und von Selbstsucht unterschieden auch diese Selbstliebe sei, der wahren Moralität. Im anderen Falle ist es gegründet in der vernunftmässigen Einsicht, dass die Gesinnung des Wohlwollens den Willen notwendig bestimmen solle: und dann beruhet die Moralität in der Selbsteinstimmung der Vernunft und mithin offenbar in dem formalen Gesetze und nicht in dem Princip des Wohlwollens." —

Zum moralischen Handeln gehört jedoch nicht bloss ein Moralgesetz, sondern es fragt sich: wie verhält sich der Wille, ohne welchen doch keine Handlungen möglich sind, zu dem Gesetze der Vernunft? — In einem endlichen moralischen Wesen ist, im Gegensatze zu dem Ideal des heiligsten Wesens, die Übereinstimmung des Willens mit dem Moralgesetze durchaus nicht subjectiv notwendig, sondern nur möglich (Aphor. II § 265). Der Wille des Menschen ist nämlich stets sinnlich und kann daher nicht eingeteilt werden in vernunftmässigen und sinnlichen Willen (Aphor. II § 412

und § 422); er strebt stets nach Vollkommenheit und zwar nach physischer Vollkommenheit, d. h. nach Wohlergehen. Er wirkt begehrend und verabscheuend (Aphor. II § 357); das, was begehrt wird, ist ein Gut; das, was verabscheut wird, ein Übel (Aphor. II § 369). Diese Subjectivität des Willens ist entgegen der Idee der reinen Moralität (Aphor. II § 369); sie führt daher zu tugendwidrigen Handlungen und erscheint als Hang zum Bösen (Aphor. II § 371). Sie kann daher auch nur zu legalem, nicht zu moralischem Handeln führen. Dies hat seinen Grund darin, dass der Mensch ein geistig-sinnliches Wesen ist (Aphor. II § 394) und der Geist und sein irdisches Leben abhängt von dem Wohlstande des tierischen Körpers (Aphor. II § 396). Dieser Umstand bewirkt auch, dass r e i n moralische Handlungen naturgemäss, in dem Menschen überhaupt unmöglich sind (Aphor. II § 405). —

Doch sehen wir nun näher zu, worauf als auf ihrer nächsten Ursache die Richtung des menschlichen Willens auf sinnliches Wohlergehen beruht, so erfahren wir, dass der Wille des Menschen durch seine Neigungen bestimmt wird. Dieselben sind aber immer auf Vergnügen gerichtet; so viele Hauptgattungen des Vergnügens es giebt, so viele Hauptneigungen giebt es in dem menschlichen Willen daher (Aphor. II § 791). Da das Vergnügen entweder mittelbar oder unmittelbar ist (Aphor. II § 793), so giebt es auch mittelbare und unmittelbare Neigungen (Aphor. II § 795). Das unmittelbare Vergnügen ist sinnliches Vergnügen im engeren Sinne (Aphor. II § 794), es ist gerichtet auf unmittelbaren Sinnengenuss; das mittelbare Vergnügen ist das Vergnügen an dem Mittel zu einem Genuss. Mittelbares Vergnügen gewähren Eigentum und Ehre (sofern sie Mittel des Genusses darbieten — Aphor. II § 794). Demgemäss hat der Mensch Neigungen zu unmittelbarem Sinnengenuss (physischem Wohlleben, Thätigkeit, Ruhe, Geschlechtslust, ästhetischem und moralischem Vergnügen (Aphor. II § 800)) und ferner zu Eigentum und Ehre. Alle diese Neigungen sind durchaus

natürlich, also zunächst moralisch indifferent; sie werden unmoralisch, wenn sie in Leidenschaften ausarten (Aphor. II § 1304): Die Neigung zum Eigentum in Geiz, die Neigung zur Ehre in Ehrsucht u. s. f. Zu den Neigungen gesellen sich die Gemütsbewegungen; diese fliessen aus jenen her (Aphor. II § 1036). Dieselben äussern sich in Affekten (begehrenden und verabscheuenden) und in Empfindungen (angenehmen und unangenehmen). Der Grund der Neigungen und mithin der Affekte und Empfindungen ist das Temperament des Menschen. Die verschiedenen Temperamente sind verschiedene Formen der Sinnlichkeit, d. h. verschiedene Bestimmungen derselben hinsichtlich der Quantität und Qualität (Aphor. II § 827). Das Temperament als die physische Grundanlage des Menschen (Aphor. II § 828) bedingt die (verschiedenen Grade und Arten der) Sinnlichkeit des menschlichen Charakters und somit die sinnlichen (d. i. natürlichen) Handlungen des Menschen. — Alles endliche Wollen ist daher nur möglich vermöge des auf ein subjectives Gut gerichteten Triebes (Aphor. II § 268). Da alle Triebe des Menschen ausgehen auf Glückseligkeit, so muss auch das Moralgesetz, um überhaupt wirksam werden zu können, die menschliche Glückseligkeit befördern. Es kann sich dabei natürlich nur handeln um die sittliche, nicht um die physische Glückseligkeit; dieselbe besteht in der moralischen Zufriedenheit. Diese ist nichts anderes als das Bewusstsein eines solchen Willens, welcher durch seine Freiheit einstimmt mit dem Moralgesetze (Aphor. II § 283). —

Moralität besteht also also in der Erfüllung des Moralgesetzes, und diese ist nur möglich, wenn der Wille demselben unterworfen wird. Der Gehorsem des Menschen gegen das Moralgesetz ist seine Pflicht; die d a u e r n d e Herrschaft der Pflicht über den Willen und seine eigennützigen Neigungen und Triebe, nur möglich in einem solchen Willen, dessen „Kraft auf der Achtung vor dem Moralgesetze und seiner unbedingten Verbindlichkeit beruht“ (Aphor. II §), macht seine Tugend aus. Dieselbe kann nur hervorgehen

aus dem Glauben an die moralische Pflicht und aus der Geneigtheit, sie zu erfüllen (Aphor. II § 761). Pflicht ist aber ein leerer Begriff, Tugend ein blosser Name, wenn dem Menschen die Fähigkeit abgeht, jene zu erfüllen, diese zu erlangen und zu besitzen. Also keine Moralität ohne moralische Fähigkeiten. Diese sind nach Platner teils wahre, teils scheinbare. Nur jene machen geschickt zur Tugend, diese, welche auch (nach Aphor. II § 427) „moralische Naturanlagen" heissen, zu bloss tugendartigen Handlungen (Aphor. II § 428). Die letzteren bedingen also nur ein legales, die ersteren allein ein moralisches Handeln, mithin verdienen die scheinbar moralischen Fähigkeiten des Menschen, da sie im Dienste seines Eigennutzes stehen, den Namen „moralisch" (wenn auch nur „scheinbar moralische") Fähigkeiten überhaupt nicht. Diese scheinbar moralischen Fähigkeiten sind 1.) der moralische Verstand, 2.) der moralische Sinn, 3.) die Sympathie und 4.) die Geselligkeit (Aphor. II § 431).*) Von diesen sind die ersten beiden nicht zu verwechseln mit der moralischen Vernunft und dem moralischen Gefühl, den, wie schon oben dargethan worden ist, eigentlich moralischen Fähigkeiten. Der moralische Verstand ist nicht, wie die moralische Vernuft, gesetzgebend, sondern nur eine natürliche Anlage zu einem der „drei niederen Moralsysteme", welche auf den Principien des göttlichen Willens, der Selbstliebe und des Wohlwollens beruhen (Aphor. II § 436); er ist nichts anderes als Klugheit im moralischen Sinne. Und der moralische Sinn urteilt nicht, wie das moralische Gefühl, nach vernunftmässigen, sondern nach ästhetischen Merkmalen (Aphor, II § 447). —

Moralische Vernunft, moralisches Gefühl und dann noch Freiheit, als die „wahren moralischen Fähigkeiten", machen den moralischen Character aus, der im

*) vgl. hierzu Aphor. II 1782 § 163 ff. und oben pg. 31 u. 32. Die Definition der Geselligkeit, welche Platner dort schuldig blieb, giebt er jetzt (Aphor. II 1800 § 535). Einteilung und Definition der Sympathie ist hier wie dort die nämliche (Aphor. II 1800 §§ 466 u. 467. — Aphor. 1782 § 219).

Kampf mit der Sinnlichkeit sich erproben muss. Dieser Kampf, sofern er siegreich endet, erhebt den moralischen zum tugendhaften Character. Die Merkmale desselben sind: Seelenstärke, Frömmigkeit, Mässigkeit und Wohlwollen. Die Stärke der Seele äussert sich in Selbständigkeit (Standhaftigkeit, Beständigkeit, Unveränderlichkeit, Enthaltsamkeit, Selbstmacht, Geduld), Unternehmungsgeist (Entschlossenheit, Mut, Herzhaftigkeit, Unerschrockenheit, Geistesgegenwart), Grossmut (nach Aphor. II § 1494), ferner in Heiterkeit und Selbstgleichheit (nach Aphor. II § 1511). Da der Mensch auch religiöse Interessen besitzt, und da jeder von dem Bestreben geleitet ist, die verschiedenen ihn bewegenden Interessen auf einander zu beziehen und untereinander zur grösstmöglichen Einheit zu verknüpfen, so sucht er auch seine moralischen und religiösen Interessen mit einander zu vereinigen. Dieses Bestreben wird Frömmigkeit genannt. Für den Frommen ist die Welt das physische und moralische Werk eines höchst vollkommenen Geistes und der Mensch ein zur Tugend verpflichtetes, zur Glückseligkeit bestimmtes und zur Unsterblichkeit berufenes Wesen (Aphor. II § 1515). Die Tugenden der Frömmigkeit sind Glaube, Vertrauen und Gottesfurcht (Aphor. II § 1516). — Diejenigen Tugenden aber, welche als moralische Tugenden *κατ' ἐξοχήν* zu betrachten sind, sind Mässigkeit und Wohlwollen. Mässigkeit ist nach Aphor. II § 1318: die tugendhafte Einschränkung der eigennützigen Neigungen des naturmässigen Willens; sie äussert sich als Frugalität, Nüchternheit, Eingezogenheit, Simplicität, Keuschheit, Genügsamkeit, Besonnenheit (Aphor. II § 1321), in gesetztem Wesen und Sittsamkeit (Aphor. II § 1342). Das Wohlwollen begreift in sich (Aphor. II § 1348) 1.) die negative Pflicht, niemanden zu verletzen, 2.) die positive, jedermann Gutes zu erweisen nach äusserstem Vermögen. „Die erste gehört der Gerechtigkeit, die andere der Menschenliebe an". Die Gerechtigkeit hat zu ihren Gegenständen: Leben, Freiheit, guten Namen (Ehre), Eigentum und ausserdem alle Ansprüche, welche teils aus Verträgen, teils aus Gesetzen erwachsen

(Aphor. II § 1355). Dieselbe äussert sich als Billigkeit, Ehrlichkeit, Treue, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit und Dankbarkeit. — Die Menschenliebe ist das Vergnügen an der Glückseligkeit der Menschen (Aphor. II § 1394). Zweige der Menschenliebe sind: Mitleidigkeit, Dienstfertigkeit, Mildthätigkeit, Wohlthätigkeit, Freigebigkeit, Gastfreiheit, Freundschaftlichkeit, Friedfertigkeit, Versöhnlichkeit, Liebe der Feinde, Geselligkeit, Häuslichkeit und Gemeingeist (Aphor. II § 1397). — Sind Stärke der Seele und Frömmigkeit Individual-Tugenden, so sind Gerechtigkeit und Menschenliebe Social-Tugenden, und die Mässigkeit steht in der Mitte zwischen beiden. —

Das gerade Widerspiel des tugendhaften Charakters ist der untugendhafte. Beide unterscheiden sich in ihren Neigungen, Gemütsbewegungen und äusserlichen Handlungen (Aphor. II § 783). Da aber nur die letzteren der Beurteilung seitens anderer unterliegen, sind sie das einzige Kriterium, vermöge dessen man den tugendhaften vom untugendhaften Charakter unterscheiden kann. Und auch dabei ist die zu treffende Entscheidung schwer, da die Menschen aus Eigennutz oft so handeln, als wären sie tugendhaft, während sie es in Wirklichkeit nicht sind. Da jedoch ein untugendhafter Charakter nicht dauernd zu tugendhaften Handlungen bestimmen kann, so muss man das ganze Verhalten eines Menschen, nicht bloss sein in allgemeinen unbestimmten Handlungen sich zeigendes Betragen ins Auge fassen, um zu einem sicheren Urteile über seinen moralischen oder unmoralischen Charakter zu gelangen: „Von einzelnen moralischen Vergehungen*) lässt sich nicht immer auf einen untugendhaften Charakter schliessen, wohl aber von dauernden, und von einzelnen moralischen Handlungen nicht auf einen tugendhaften, wohl aber von dauernden“ (Aphor. II § 1300 und § 1302). —

Sofern ein und dasselbe Moralgesetz übertreten oder befolgt wird, kann man nicht von Gradunterschieden bei den

*) Moralische Vergehungen nennt Platner alle Handlungen, welche dem Moralgesetz zuwiderlaufen (Aphor. II § 1313).

tugendhaften Handlungen und den moralischen Vergehungen sprechen, wohl aber mit Rücksicht auf den mehr oder weniger tugendhaften oder lasterhaften Willen (Aphor. II § 1315). —

Fassen wir den Inhalt dieses Kapitels zusammen, so ergiebt sich Folgendes: Der Mensch ist ein Doppel-Wesen: ein sinnliches und ein geistiges, ein physisches und ein moralisches. Physischer und moralischer Charakter kämpfen in ihm um die Oberherrschaft mit einander. Da seine endliche subjective Bestimmung die Tugend ist, so muss, damit dieselbe erreicht und verwirklicht werde, der letztere den ersteren überwinden. Dass dies möglich ist, zeigt die allgemeine Moralphilosophie; denn dieselbe führt den Nachweis, dass der Mensch moralische Fähigkeiten besitzt, welche ihn in den Stand setzen, sich nicht nur selbst das Moralgesetz vorzuschreiben, sondern auch demselben nachzukommen, den Conflict zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit zu Gunsten der letzteren aufzuheben. Der Mensch hat aber nicht bloss eine subjective, sondern auch eine objective Bestimmung: diese ist die Beförderung der Glückseligkeit der Welt, welche das ungeschriebene Gesetz des Herzens fordert. Subjective und objective Bestimmung hängen eng mit einander zusammen; denn seiner objectiven Bestimmung kann der Mensch nur dann vollkommen gerecht werden, wenn er, seiner subjectiven Bestimmung gemäss, wahrhaft tugendhaft geworden ist. —

Fünftes Kapitel.

Das fünfte Kapitel soll nun das Verhältniss der Platner'schen zur Kant'schen Moralphilosophie untersuchen. Dass Platners Ethik, wie sie im zweiten Bande der Philosophischen Aphorismen in der Ausgabe vom Jahre 1800 vorliegt, einen starken Einfluss seitens der Kant'schen erfahren hat,

steht fest; der Beweis für diese Behauptung wird im Folgenden geliefert, hier soll nur vorläufig die Thatsache selbst konstatiert werden. Dass Platner der kritischen Philosophie überhaupt seine Aufmerksamkeit in hohem Grade zuwandte, habe ich bereits im ersten Kapitel dieser Abhandlung hervorgehoben und bewiesen. Dass er die ethischen Schriften Kants eifrig studiert hat, ehe er sein System der Moralphilosophie von neuem erscheinen liess, sagt er selbst in der Vorrede zu dem zweiten Bande der Philosophischen Aphorismen v. J. 1800. Es heisst daselbst pg. IV: „Bald nachher — nämlich nach dem Erscheinen des zweiten Bandes der Philosophischen Aphorismen im Jahre 1782 — erschienen Kants Schriften. Hier fand ich mein reines Moralprincip deutlicher, als es je von mir selbst gedacht worden war, entwickelt," und wenige Zeilen vorher sagt er, dass er bei der Darstellung der Moralphilosophie im Jahre 1782 noch völlig im Dunkeln getappt, dass ihm ein Moralprincip noch gefehlt, und dass er damals ein besseres Moralsystem nur von ferne geahnt habe. Zum deutlichen Bewusstsein ist ihm ein solches, das vor allem nicht eines festen Grundes entbehrte, offenbar erst nach dem Studium der Kant'schen Schriften und durch dasselbe gekommen. Denn u. a. O. pg. IV unten heisst es: „Das — nämlich das Studium der ethischen Schriften Kants — gab mir Anlass, die ganze allgemeine Moralphilosophie zu durchdenken, und indem ich bei diesen Untersuchungen auch die Freiheitslehre (für mich und meine Überzeugung) aufs reine brachte, entstand das System, welches hier in dem ersten Buche erscheint." — Die bisher angeführten Stellen würden jedoch nur beweisen, dass Platner die moralphilosophischen Schriften Kants studiert hat, und dass sie ihn zur Umarbeitung seines Moralsystems veranlasst haben; sie geben aber noch keinen deutlichen Aufschluss darüber, in welcher Weise sie die Ethik Platners beeinflusst haben. Dies zu zeigen, ist eben die Aufgabe der folgenden Untersuchungen; hier sei nur im voraus darauf hingewiesen, dass dieser Einfluss sich namentlich erstreckt hat auf Platners Moralprincip und, was damit zusammenhängt, auf seine

Freiheitslehre. Hinsichtlich des Kant'schen Moralprincipes bemerkt Platner (Aphor. II Vorrede pg. IV), dass dasselbe ihm den unbedingtesten Beifall abnötige, und dass es ihm schon früher, wenn auch noch undeutlich und unklar, als das richtige vorgeschwebt habe. Daher können wir schon jetzt sagen, wie Platner selbst es auch in der Vorrede zum zweiten Bande der Aphorismen thut, dass er mit Kant in der Hauptsache, nämlich dem Moralprincip, übereinstimmt, und dass sein Widerspruch sich nur gegen Nebensachen („gegen Nebensätze, die jenes umgeben") richtet. —

Die Vergleichung seiner Ansichten mit denen Kants hat Platner dadurch ausserordentlich erleichtert, dass er selbst überall genau bemerkt, inwiefern er mit Kant übereinstimmt oder von ihm abweicht. In diesem Sinne sagt er auch (Aphor. II. Vorrede pg. V): „Wiefern dasselbe — sein System nämlich — mit dem Kantischen übereinkommt oder davon abweicht, können die, welche das vorläufig zu wissen wünschen, aus der hier beigefügten Übersicht des Inhaltes abnehmen. In dem Buche selbst ist das allenthalben genau bemerkt: denn es gehörte zu meinem Plane, Kanten nie aus dem Gesichte zu lassen." — An der Hand dieser von Platner selbst seinen Ausführungen beigefügten Bemerkungen also, die natürlich nicht auf Treu' und Glauben hingenommen, sondern zuvor einer gründlichen Kritik unterworfen werden müssen, wird die folgende Untersuchung zu zeigen haben, auf welche Punkte der Platner'schen Moralphilosophie im einzelnen sich Kants Einfluss erstreckt, und in welchen Platner sich von demselben emancipiert hat. —

Es ist oben, im dritten Kapitel dieser Abhandlung, gezeigt worden, dass Moralgesetz, Triebfeder des Willens und moralische Vermögen die drei Stücke sind, welche die principielle Grundlage des Platner'schen Systems der Moralphilosophie in der Gestalt, welche er demselben im Jahre 1800 gegeben hat, bilden. Und zwar führte, so sahen wir, zu den beiden ersten Stücken die Beantwortung der Frage was Moralität sei, zu dem dritten diejenige der Frage, wie

Moralität möglich sei. Welche Antwort giebt nun Kant auf die nämlichen beiden Fragen? Er beantwortet die erste in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die zweite in der „Kritik der praktischen Vernunft;“ jene dahin, dass er sagt: Sittlich handeln heisst in innerer Übereinstimmung mit dem Sittengesetz handeln; auf diese Frage giebt er die Antwort: Kein sittliches Handeln ohne sittliches Vermögen, kein sittliches Vermögen ohne praktische Freiheit, keine praktische Freiheit ohne transcendentale. Die Übereinstimmung Platners mit Kant, der Einfluss dieses auf jenen liegt hier so klar am Tage, dass es kaum eines besonderen Hinweises bedarf. — Sehen wir uns jetzt Kants Antworten auf jene Fragen etwas genauer an. In der Vorrede zur „Grundlegung der Metaphysik der Sitten“ (Ausgabe von Kirchmann 1882 pg. 8) sagt Kant: „Gegenwärtige Grundlegung ist aber nichts mehr, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller andern sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht.“ — Das Moralprincip, welches Kant hier sucht und findet, ist nicht material, sondern formal, d. h. nicht der Inhalt macht seinen moralischen Wert aus, sondern die Form; denn auch aus Selbstliebe kann jemand pflichtmässig, nie aber moralisch handeln. In diesem Punkte kommt Platner vollständig mit Kant übenein; auch ihm ist das oberste Princip aller Moralität ein Formal-Gesetz (vgl. Aphor. II § 170 und besonders § 595). Die Form, in welcher das oberste Moralprincip auftritt, ist bei Kant der Imperativ und zwar ein kategorischer Imperativ von absoluter Allgemeingültigkeit, welchen Kant (Grundlegung pg. 44) in den Worten ausspricht: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ — oder: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.“ Auch hier herrscht zwischen Kant und Platner Übereinstimmung. Auch bei Platner tritt der höchste moralische Grundsatz als Gesetz (Aphor. II. § 169),

welches gebietet: „Du sollst!“ (Aphor. II. § 153), also als Imperativ auf. Die Fassung, welche Platner seinem Moralgesetz giebt, weicht jedoch von der Kant'schen Formulierung ab (vgl. Aphor. II §§ 171 und 172 mit Kants oben citierten Formeln), und zwar, wie ich mit Platner glaube, zu ihrem Vorteile, weil sie bestimmter ist. Hinsichtlich des Inhaltes, welchen Platner seiner Formel giebt, weicht er sehr von Kant ab. Platner macht ja die Förderung des Wohles des Nächsten, die Glückseligkeit der Welt, zur Materie des Sittengesetzes. Kant dagegen behauptet, dass jede Materie von dem praktischen Gesetze ausgeschlossen sei, und dass der Wille nur einzig und allein durch die gesetzgebende Form bestimmt werde (Kritik d. prakt. Vern. Ausg. von Kehrbach pg. 34). Die Fassung, in welcher Kant sein Moralgesetz auf pg. 53 und 54 der „Grundlegung“ ausspricht: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst“, hat schon mehr Verwandtschaft mit der Auslegung, die Platner seiner Formel giebt. Aber dennoch geht hier die Ansicht beider Philosophen beträchtlich auseinander. Kant argumentiert (Grundlegung pg. 12) so: Die Glückseligkeit kann nicht Zweck der vernünftigen Wesen sein; denn diesen Zweck zu erreichen würde der Instinkt genügen; wozu ist alsdann noch die Vernunft da? Also kann der Wille (die praktische Vernunft) nicht zum Ziele und Zwecke seines Handelns sich die Glückseligkeit der Welt setzen. Dem gegenüber appelliert Platner (Aphor. II § 97) an die Erfahrung, an den „Ausspruch der Empfindung“; es heisst a. a. O: „Die Vernunft kann und muss den Zustand der Glückseligkeit allenthalben schätzen als einen Teil des allgemein objectiven Endzweckes, auf den sie ausgeht, vorausgesetzt, dass sie durch den Ausspruch der Empfindung gelernt hat, dass er das subjectiv Gute und also, gedacht für alle, das allgemein objective Gut ist.“ Und Aphor. II § 214 heisst es: „Es ist hart, und trostlos, wenn die kritische Philosophie sagt: es sei (theoretisch) unausgemacht, ob

Gottes Endzweck in der Welt nicht vielmehr Übel und Elend als Wohl und Glückseligkeit sei.“

Hier tritt also Platner in schärfsten Gegensatz zu Kant (vgl. auch Aphor. II § 220 Anmerkung: „Kant behauptet im Ernst, dass die Vernunft vielmehr von der Glückseligkeit, ja sogar von der Zufriedenheit abführe und das Herz mit einer Art „Misologie“, wie er es nennt, erfülle, sofern man bei der Vernunft auf Glückseligkeit ausgehe. Aber fürs erste kommt nun wohl alles darauf an, was unter Glückseligkeit verstanden werden soll, und ob man diesen Begriff mit Recht auf eigentlich sogenanntes Wohlergehen einschränkt. Sodann aber liegt der Irrtum darin, dass man bei den Opfern, welche die Vernunft der Tugend bringt, nur an den Schmerz denkt, den sie kosten, nicht aber an das Vergnügen, welches sie durch die Sicherheit vor den noch schmerzhafteren Folgen der vernunftwidrigen Handlungsweise, in Ansehung des moralischen Selbstbewusstseins, gewähren. Der rechtschaffene Mann, um eine von den Instanzen anzuführen, auf welche sich die kritischen Philosophen so gern berufen, der sich freiwillig und nur um seine Pflicht zu erfüllen, zur Armut und zu einem äusserlich ganz freudenlosen Leben entschloss, fühlte sich dort gewiss glückseliger in dem Bewusstsein seiner moralischen Selbstherrschaft und Würde, als, in dem Besitze aller irdischen Güter, der Ungerechte, der sein Gewissen verletzt hatte und sich nun lebenslang wie einen schlechten, nichtswürdigen Menschen verachten muss“.)*) — Kant kommt zu seiner Behauptung, dass der Wille das Moralgesetz befolgen solle, nicht irgend eines Zweckes wegen, sondern um des Gesetzes selbst willen, weil er alle Erfahrung von der

*) Es ist übrigens ganz interessant, weshalb ich hier darauf hinweisen will, zu bemerken, dass Platner hierin mit Garve. mit dem er schon oben in Parallele gestellt worden ist, übereinstimmt. Beide sind auch nicht einverstanden mit Kants Lehre vom „radikalen Bösen“ in seiner „Religion innerh. d. Grenzen d. bl. Vern“ I. St. (vgl. Platners Aphor. II § 372 und Stern a.a. O. pg. 67).

Moralphilosophie ausgeschlossen wissen will; sein Sittengesetz soll ein „synthetischer Satz a priori“ sein. Auch Platner ist der Meinung (Aphor. II § 15 Anmerkung), dass „auf die empirische Definition der Tugend keine Sittenlehre gebaut werden kann, auch ihm ist, wie schon mehrfach erwähnt, das Sittengesetz ein „apriorisches Formalgesetz“, aber Materie und Form sind ihm „relative Prädicate“, und Aphor. II § 166 sagt er, nach meiner Meinung, sehr treffend: „Ein bloss formaler Wille, in der Bedeutung ohne Materie, dass er keinen Zweck hätte, wäre ein Wollen ohne etwas Gewolltes. Denn nichts will ich, wenn ich keinen Zweck will.“ —

Nach dem Sittengesetz handeln, sagt Kant, heisst jedoch noch nicht moralisch handeln; denn auch aus Eigenliebe kann jemand dem Sittengesetz gemäss handeln, eine solche Handlung ist aber gar nicht moralisch, sondern legal. Um eine Handlung als moralische bezeichnen zu können, muss man deren subjective Triebfeder, welche allein die Moralität einer Handlung bedingt, kennen. Diese subjective Triebfeder findet Kant in der „Achtung vor dem Gesetz“ (dem Sittengesetz — Grundlegung pg. 62). Furcht und Neigung können nie Triebfedern sein, die der Handlung einen moralischen Wert beilegen (Grundlegung pg. 66); es giebt keine „Volontaire in der Sittlichkeit“, d. h. es giebt keine Pflicht aus Neigung. Kant sieht in dem Hinzutritt der Neigung eine Beimischung der Sinnlichkeit, welche die Autonomie des Willens und damit die Sittlichkeit überhaupt aufhebe. Platner weicht hier wieder von Kant ab; ihm ist, wie ich oben gezeigt habe, die subjective Triebfeder des Handelns „die moralische Zufriedenheit“, und er beruft sich dabei auf die Autorität der Alten (Aphor. II § 336). Auch in dem Gefühl der Achtung gegen das Gesetz findet er die Befriedigung eines Triebes, nämlich des moralischen, „welche notwendig Vergnügen gewährt und ein Genuss von Glückseligkeit ist“ (Aphor. II § 300); denn „das Gefühl der Achtung gegen das Gesetz und der freien Unterwerfung unter dasselbe ist im Grunde nichts anderes, als das Bewusstsein der Herr-

schaft der Vernunft über die eigennützigen Neigungen der Selbstliebe, mithin Bewusstsein der Vollkommenheit des moralischen Zustandes". Hier denkt Platner in den Begriff der „Achtung" offenbar einen Sinn hinein, der nicht in demselben liegt. Die „Achtung vor dem Sittengesetz" ist jedenfalls ein von jeder eudämonistischen Beimischung freies Motiv des Handelns; eine andere Frage ist allerdings die, ob ein solches Motiv überhaupt imstande wäre, die Menschen zum Handeln zu veranlassen. Was Platner Aphor. II § 314 vorbringt, um das Gefühl der Achtung gegen das Gesetz als ein lustvolles nachzuweisen, ist im wesentlichen nur weitere Ausführung des vorher schon Gesagten. Schliesslich nähert er sich jedoch wieder Kants Ansicht, wenn er (Aphor. II § 326) sagt: „Der endliche Wille soll streben, das Gesetz zu befolgen wegen der Gesetzmässigkeit und, obwohl diese ein subjectives Vergnügen gewähret, dennoch auch von diesem möglichst absehen". Allerdings stellt er ein solches Verhalten des Willens mehr als ein blosses Ideal hin, das wohl zu erstreben ist, während in Wirklichkeit die moralische Zufriedenheit die Triebfeder des Willens ist und bleibt; aber ein gewisses Schwanken ist hier doch unverkennbar: es ist die Folge seines Skepticismus, der ihn hindert, sich Kant auf Gnade und Ungnade zu ergeben, und seines Eklekticismus, der ihn das Richtige nicht nur an einer Stelle suchen lässt. —

Dass es Moralität giebt, ist eine Thatsache der Erfahrung; was sie ist, hat Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" nachgewiesen, Platner, im grossen und ganzen in Übereinstimmung mit Kant, im ersten Hauptstück seiner allgemeinen Moralphilosophie gezeigt. — Es handelt sich nun darum zu bestimmen, wie Moralität möglich sei. Wir haben bereits gesehen, dass auch hier Platner im allgemeinen mit Kant übereinkommt; wir wollen jetzt die Einzelheiten ins Auge fassen. Das sittliche Vermögen des Menschen ist nach Kant der (gute) Wille oder die praktische Vernunft, d. i. das Vermögen, nach bewussten Vorstellungen, nach deutlichen Gründen, also nach Vernunft zu handeln. Derselbe

manifestiert sich zunächst als moralischer Instinct, als gemeine sittliche Vernunft-Erkenntniss, welche aber zur philosophischen erhoben werden muss (Grundlegung pg. 25). Der Wille ist gut, wenn er pflichtmässig ist, d. i. wenn er das Sittengesetz befolgt aus Achtung vor demselben, was nur möglich ist, wenn der Wille das Gesetz macht, wenn er autonom ist. Autonomie bedeutet für den Willen aber Freiheit; diese ist in der Zeit undenkbar, sie ist denkbar nur als intelligibler Charakter an dem Ding an sich. So führt die moralphilosophische Untersuchung zum Postulat der praktischen Freiheit, welche ihrerseits wieder das der transcendentalen nach sich zieht. Den Beweis für den intelligiblen Charakter findet Kant in der Thatsache des Gewissens. — Halten wir nun die Platner'schen Ansichten neben diejenigen Kants. Der Mensch besitzt, so sahen wir, nach Platner wahre und scheinbare moralische Fähigkeiten, nur jene, moralische Vernunft und moralisches Gefühl, kommen hier in Betracht, nicht diese, welche ja nur legales, nicht aber moralisches Handeln erzeugen. Diese letzteren sind ja nur, wie oben gezeigt worden, „Anlagen zu einem der drei niederen Moralsysteme", welche etwa „den praktischen materialen Bestimmungsgründen im Princip der Sittlichkeit" bei Kant (Kritik der pr. Vern. pg. 49) entsprechen. Gegen die Aufstellung derselben hat allerdings Platner mancherlei einzuwenden; er wirft (Aphor. II § 198 Anmkg.) die Frage auf: „Ist sie denn aber auch richtig?" Und beantwortet dann diese Frage so: „Es sei mir erlaubt, die Gründe zu erörtern, in denen ich sie in allen Betrachtungen für unrichtig halte." Er lässt von den sechs materialen oder niederen Moralprincipien, die Kant in seiner Übersicht erwähnt, nur das dritte, fünfte (mit einiger Modification — vgl. Aphor. II. § 198 Anmkg. pg. 102 unten) und sechste gelten. Das vierte muss Platner natürlicherweise streichen, da er ja das moralische Gefühl zu den wahren moralischen Fähigkeiten rechnet. Was er gegen das erste und das zweite, das der Erziehung und der Gesetzgebung oder bürgerlichen Verfassung

vorbringt, erscheint mir nicht ganz richtig und treffend. Ihm sind jene beiden Principien nicht moralische, sondern antimoralische: „Die beiden Principe, welche unter dem Titel: Erziehung und Gesetzgebung, aufgeführt werden, sind nicht moralische, sondern antimoralische." Was Platner unter Antimoralismus versteht, ist ersichtlich aus Aphor. II § 705, wo es heisst: „Antimoralismus ist ein System, welches die Gründe der Moralphilosophie und mithin die Tugend selbst ausdrücklich und absichtlich leugnet" (vgl. auch Aphor. II § 707). Da jedoch dieser Punkt hier von untergeordneter Bedeutung ist, so verweise ich im übrigen auf die bereits erwähnte Anmerkung zu § 198, namentlich pg. 99 und 100. —

Von Platners wahren moralischen Fähigkeiten entspricht das moralische Gefühl etwa dem moralischen Instinct bei Kant, und die moralische Vernunft ist das, was Kant Wille oder praktische Vernunft nennt. Aber Platner protestiert gegen die Gleichsetzung der praktischen (oder moralischen — gegen den Gebrauch des Wortes „praktisch" für „moralisch" polemisiert Platner als gegen eine unberechtigte Neuerung Kants — Aphor. II § 2 Anmerkung) Vernunft und des Willens. Ihm ist die praktische Vernunft, wie schon gesagt, eben nichts als „die theoretische in Anwendung auf moralische Gegenstände": sie ist gesetzgebend, der Wille gehorchend.*) — Das moralische Gefühl als wahre moralische Fähigkeit verteidigt Platner gegen Kant (Aphor. I § 598 Anmerkung), in dem er Kant vorwirft, er lege eigenmächtig dem Worte „Gefühl" die Bedeutung des Wortes „Empfindung" bei. Kant thut dies mit Recht in seiner Polemik gegen (Shaftesbury und) Hutcheson. Platner versteht aber unter seinem „moralischen Gefühl" etwas ganz anderes. „Handle nach dem moralischen Gefühl!" heisst bei ihm: „Handle

*) Hier finden wir Platner wieder in gewisser Übereinstimmung mit Garve, der auch nichts von der Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft wissen will (vgl. „Garve, Übersicht der vornehmsten Principien" etc. Breslau 1798. pg 351—354 und Stern a. a O. pg. 77).

nach dem Moralgesetz, dessen du dir undeutlich (d. i. ohne desselben Formel. so wie sie im System ausgedrückt wird, vollständig zu denken) immer bewusst bist" (Aphor. II § 598 Anmerkung pg. 351). Wenn er weiterhin Kant den Vorwurf macht, er verwechsele „moralisches Gefühl" und „moralischen Sinn" mit einander und schliesslich sagt: „Denket man nun hier an sinnliche moralische Empfindungen: dann freilich ist in den Antrieben, die von einem solchen moralischen Gefühl abhängen, alles nichts als Selbstliebe und Eigennützigkeit. Wenn sich aber der Mensch die Selbstachtung und die moralische Zufriedenheit bei der Befolgung des Moralgesetzes zum Antriebe macht, so thut er nichts, als was, in anderen Worten, die Kantische Moral selbst vorschreibt oder doch gestattet", so macht sich Kant der Inkonsequenz, deren er geziehen wird, gar nicht schuldig. Das „moralische Gefühl", soweit er es gelten lässt, ist bei ihm „keine concrete, jeder einzelnen sittlichen Handlung vorhergehende Triebfeder, sondern nur die allgemeine moralische Constitution des Gemüts, aus welcher heraus die sittlichen Handlungen erwachsen, oder mit anderen Worten: das mit Selbstachtung verbundene Bewusstsein der Unterordnung meines Willens unter ein Gesetz ohne Vermittelung anderer Einflüsse". (vgl. Krit. d. prakt. Vern. pg. 47). —

Insofern Platner die moralische Vernunft dem Willen das Sittengesetz vorschreiben lässt, besteht auch bei ihm die wahre Moralität in der Autonomie (Aphor. II § 581 und § 582). Will man den Gehorsam des Willens gegenüber der Vorschrift des sittlichen Bewusstseins „moralische Freiheit" nennen — wie dies Kant und Platner thun — so lässt sich dagegen nichts einwenden, wohl aber gegen den weiteren Schritt, den beide thun; Kant lässt, so sahen wir, die praktische Freiheit von der transcendentalen bedingt sein; dieser entspricht bei Platner die absolute Freiheit, welche er zur Erklärung der moralischen anzunehmen für nötig hält. Und wie Kant im Gewissen, so sieht, wie gezeigt worden, Platner in dem sogenannten Freiheitsgefühl oder dem

moralischen Bewusstsein den Beweis für die Annahme der absoluten (d. i. transcendentalen) Freiheit, die er (Aphor. II § 655) folgendermassen definiert: „Die absolute Freiheit, in der a priori bestimmten Idee, ist das Vermögen, unter mehreren Willensbestimmungen eine zu wählen und wirklich zu machen“, und fernerhin sagt er ganz im Sinne Kants, dass sie „als Form unserer moralischen Vorstellungsart a priori bestehe, dass sie mithin allen moralischen Wesen zugeschrieben werden müsse“ (Aphor. II § 676 Anmerkung). Dagegen will er Kants Behauptung (Metaphys. d. Sitten 1797 I pg. 101), dass die Freiheit das „principium cognoscendi des Moralgesetzes“ sei, nicht gelten lassen. —

Soweit stimmt Platner mit Kant hinsichtlich der Freiheitslehre überein; aber er verwirft Kants Unterscheidung zwischen sinnlichem und intelligiblem Charakter (Aphor. II § 684), weil, wie er richtig gegen Kant bemerkt, die Trennung von Sinnlichkeit und Geistigkeit oder Vernünftigkeit unmöglich ist, und daher eine darauf bezügliche „theoretische Hypothese immer etwas Gewaltsames an sich hat und obendrein doch nicht erklärt, was sie zu erklären vorgiebt.“ — Wie Platner sich nun aber die Möglichkeit des Vorhandenseins einer absoluten Freiheit denkt, sagt er nicht; er begnügt sich mit der Berufung auf die Aussage des Selbstbewusstseins. Überhaupt ist Platnern der Vorwurf nicht zu ersparen, dass seine Darstellung der Freiheitslehre, allerdings eines der schwierigsten Punkte in der praktischen Philosophie, nicht klar und consequent genug durchgeführt ist. Daran ist hauptsächlich wieder sein Skepticismus schuld, der ihn, trotz aller Anerkennung für die Kant'sche Hypothese, doch verhindert, dieselbe bedingungslos anzunehmen. Und das „Gefühl der Zurechnung“, das doch hier heranzuziehen gewesen wäre, lässt er ganz bei Seite, weil es unzureichend sei (Aphor. II § 678 Anmerkung);*) denn auch hinsichtlich dieses letzteren Punktes lässt ihn sein Skepticismus

*) Das Gefühl der Zurechnung ist ihm nur ein secundäres Gefühl, wie sich aus Aphor. II § 665 ergiebt, auf den hinzuweisen ich schon oben Gelegenheit hatte. —

zu keiner festen Anschauungsweise kommen. Ebenso unterlässt er es, hier das „Gefühl der Strafwürdigkeit“ zu berücksichtigen; er spricht von demselben schon vorher und spricht demselben, im Gegensatz zu Kant (Krit. d. prakt. Vern., bes. pg. 45 und 46), ganz unberechtigterweise den rein moralischen Ursprung ab (vgl. Aphor. II § 631 u. bes. § 641). —

Endlich muss noch darauf hingewiesen werden, dass Platner, wie nach rückwärts mit Wolff und seiner Schule, so nach vorwärts mit Kant auch darin übereinstimmt, dass er das Streben nach Vollkommenheit als das höchste des Menschen ansieht (vgl. Aphor. II § 33 und Metaphy. d. Sitten 1797 I Tugendlehre, 1 Pflichten gegen sich selbst). Jedoch versteigt sich Platner nicht wie Kant zu den Postulaten der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz Gottes, sondern er begnügt sich damit, die moralische Vollkommenheit, also die Tugend, als ein Ideal hinzustellen, das wohl zu erstreben ist, aber, sagt er (Aphor. II § 33), „über das Streben kann die Tugend nicht hinausreichen, da, wo die Einschränkungen der reinen Moralität unüberwindlich sind.“ Kant gelangt bekanntlich zu seinen Postulaten durch folgende Argumentation: ohne Freiheit kann die sittliche Vollkommenheit, die doch das Ziel des Menschen ist, nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden; ohne Gott giebt es keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit. Die Einheit von Tugend und Glückseligkeit ist aber ein notwendiger Begriff; denn ohne diese Vereinigung giebt es kein höchstes Gut, ohne dieses keinen Gegenstand der praktischen Vernunft, kein Princip der praktischen Philosophie. Platner dagegen (Aphor. II § 688) stellt folgende Überlegung an: „Das Höchste, was, in Ansehung der Sinnlichkeit, die von der absoluten Freiheit unterstützte moralische Vernunft erreichen kann, ist ein solches Streben nach der möglichsten Entsinnlichung der Antriebe, und ein, jede Entschliessung und Handlung begleitendes Missfallen*) an der

*) Diese etwas pessimistische Bemerkung, die im Gegensatze zu seinem sonstigen Optimismus steht, verrät den Einfluss des Kant'schen Pessimismus in deutlicher und charakteristischer Weise, weshalb ich hier besonders darauf hinweisen will. —

unableglichen Sinnlichkeit. Der höchste Grad dieses Missfallens ist das Sehnen nach einem, durch die Auflösung des tierischen Körpers, zu hoffenden rein geistigen Zustande." Und Aphor. II § 689 sagt er: „Wenn so der Mensch bestrebt ist aus allen Kräften, den absolut guten Zweck zu befördern aus dem absolut wahren Grunde, und diesen Grund in Wirksamkeit bringt durch Antriebe, welche, ungeachtet ihrer sinnlichen und eigennützigen Form, dennoch nicht ausgehen auf nichtigen Vorteil und auf gemeine Lust, sondern auf Selbstachtung und moralische Zufriedenheit: so befolgt er, wenn auch nicht den Kant'schen Imperativ, doch gewiss das Gesetz der Tugend." Platner ist somit massvoller als Kant einerseits und andererseits weit entfernt von dessen Rigorismus.*) Allerdings finden wir am Schlusse seiner allgemeinen Ethik auch bei Platner den Gottesbegriff; aber Gott tritt bei ihm nur auf als moralischer Richter, und als solcher ist er kein Postulat der Vernunft, sondern nur der Gegenstand einer mehr oder weniger unbestimmten Sehnsucht des religiösen Bewusstseins. Aphor. II § 704 heisst es: „Der einzige moralische Richter ist Gott; das menschliche Richteramt beurteilt nur die juristische Schuld, nicht die moralische und bestraft den bösen Willen, nicht wiefern er böse ist vermöge der Freiheit, sondern weil er schädlich ist durch den Erfolg." Platner führt Gott als höchsten moralischen Richter ein, weil „ein moralisches Gericht des Menschen über den Menschen unmöglich" ist und zwar, wie er Aphor. II § 703 sagt, aus folgendem Grunde: „Weil zu der moralisch richtenden Beurteilung einer jeden Handlung erfordert würde die Sonderung dessen, was darin der Freiheit, und dessen, was der Notwendigkeit angehörte, diese Sonderung aber wiederum voraussetzte: eine vollständige Erkenntniss 1) von dem letzten Grunde der Neigungen und Willensfertigkeiten des Handelnden in den Vorstellungen seines ganzen zeitherigen Lebens; 2.) von dem Anteile, den die Freiheit oder die Notwendigkeit gehabt hatte an der

*) In seiner Abwehr des Kant'schen Rigorismus sympathisiert Platner mit Schiller; es muss daher den Leser der „Philosophischen Aphorismen" Wunder nehmen, nirgends auch nur den geringsten Hinweis auf denselben zu finden.

Aufnahme und Unterhaltung dieser Vorstellungen und an ihrem Übergang in Maximen, Gesinnungen und Fertigkeiten; 3.) von dem Gebrauche, den der Handelnde von der Freiheit gemacht oder unterlassen, um andre entgegengesetzte Vorstellungen zu erwecken, welche den Einfluss von jenem und so die Handlung selbst, verhindern konnten." Während also bei Kant der Gottesbegriff notwendig ist, ist er bei Platner auch entbehrlich: er bildet hier gleichsam nur den idealen Schlussstein des Systems. — Dass die Glückseligkeit das höchste Gut sei, steht bei Platner natürlich fest; Aphor. II § 790 heisst es: „Die Glückseligkeit ist die Materie des höchsten Gutes," und in der Anmerkung zu diesem Paragraphen beruft er sich einmal auf die Alten und ferner auf den Ausspruch des gesunden Menschenverstandes, indem er sagt: „Dass jenes (das höchste Gut) in der Glückseligkeit besteht, darüber sind sie (die Alten), wie im Grunde alle Menschen, einig." Bei Kant ist dagegen das höchste (vollendete) Gut die Tugend, welche verbunden ist mit dem Bewusstsein, der Glückseligkeit, als einer moralischen Belohnung, würdig zu sein. Kant fordert also die Glückseligkeit als notwendigen Lohn der Tugend, welcher ihr folgen muss, wie die Wirkung auf die Ursache; Platner dagegen fordert die Anerkennung der Glückseligkeit als höchsten Gutes, weil der Trieb nach Glückseligkeit, als ein dem Menschen angeborener, naturgemäss Befriedigung erheischt, wenn überhaupt von einem vollkommenen Zustande des Menschen soll die Rede sein können. —

Der Verlauf der in diesem fünften Kapitel angestellten Untersuchung hat also, wie wir jetzt am Ende derselben deutlich sehen, Platners Behauptung, dass er mit Kants Moralphilosophie in den Hauptsachen übereinstimme und nur in Nebendingen von ihm abweiche, als richtig bestätigt. Die Einwände*), welche Platner an vielen Stellen gegen das

*) Ich habe an einigen Stellen auf die Ähnlichkeit der Platner'schen mit den Garve'schen Einwürfen gegen Kant hingewiesen. Solche Parallelstellen liessen sich leicht noch mehrere finden, und ihre Zusammenstellung wäre ganz interessant, hätte mich jedoch hier zu weit geführt.

Kant'sche System erhebt, sind, wie gezeigt worden ist, oft treffend und richtig, nie ohne Scharfsinn; manches bringt er gegen Kant vor, was entschieden Erwähnung und Erwägung verdient, nie wiederspricht er dem grossen Manne, wie er ihn selbst nennt, aus blossem Widerspruchsgeist. Daher verdient Platner nicht nur hinsichtlich der Metaphysik und Erkennsnisstheorie, sondern auch rücksichtlich der Moralphilosophie in der Geschichte der Kant'schen Philosophie erwähnt zu werden. —

Schluss.

Nachdem wir Platners Moralsystem in seiner späteren Fassung kennen gelernt und mit dem Kant'schen in Parallele gestellt haben, wird ein kurzer Vergleich mit seinem früheren Standpunkt am Platze sein; denn aus einem solchen wird sich am leichtesten ein abschliessendes Urteil über den im dritten und vierten Kapitel charakterisierten gewinnen lassen. —

Die Glückseligkeit, so sahen wir, spielt noch immer eine grosse Rolle in Platners Moralphilosophie, aber der Fortschritt über seinen früheren Standpunkt hinaus ist nicht zu verkennen: denn es handelt sich jetzt nicht mehr, wie dies früher der Fall gewesen war, um den subjectiven, sondern um den objectiven Eudämonismus; obwohl nicht in Abrede gestellt werden kann, dass Platner, besonders da, wo er von der subjectiven Triebfeder des Willens, der moralischen Zufriedenheit, spricht, hin und wieder noch in jenen zurückverfällt, so wenig er dies auch zugesteht. Platner steht eben auch in späterer Zeit mit einem Fusse noch immer auf dem Boden der Aufklärungsphilosophie. Ferner muss zugegeben werden, dass seine Ethik auch in ihrer neuen Gestalt die Neigung ihres Verfassers zum Eklekticismus nicht verleugnet. Ja, es ist zu den früheren Elementen noch ein neues hinzugekommen. Platner hat Kants Schriften kennen gelernt, und dieselben haben ihn, zum grossen Vorteil seiner moralphilosophischen Anschauungen — wie seiner Philosophie überhaupt — stark beeinflusst. Sein bisheriger Eklekticismus ist kritischer Skepticismus oder skeptischer Kriticismus geworden, an die Stelle seiner ethischen Aphorismen ist ein System der Moralphilosophie getreten. — Platner steht, so kann man, das Urteil über ihn zusammenfassend,

sagen, als Moralist — wie als Philosoph überhaupt — auf der Grenzscheide zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode der Philosophie, mehr bereits dieser als noch jener angehörend. Seine Moralphilosophie, am Anfange des neuen Jahrhunderts erscheinend, besteht freilich noch immer aus den verschiedensten Elementen: Altertum und Neuzeit haben die Bausteine zu diesem Gebäude liefern müssen; aber dasselbe sieht doch schliesslich ganz stattlich aus und zeugt von liebevoller und einsichtiger Vertiefung besonders in die Lehren seines grossen Königsberger Zeitgenossen. So kann man von Platner mit Recht sagen: Er prüfte alles mit kritischem Sinn und behielt — oder bemühte sich doch wenigstens redlich zu behalten — das Gute. —

Curriculum vitae.

Natus sum Leobergae, in urbe Silesiae, ante diem decimum tertium Calendas Novembres anno millesimo octingentesimo sexagesimo secundo p. C. n. Schola Leobergensi, quod vocatur „Realprogymnasium", absoluta et examine pro prima classe gymnasii superato versatus sum, quod mors patris me impedivit, ne primae classis gymnasii studiis vacarem, in seminario ludi magistrorum Bolislaviae, in urbe Silesiae. Examine pro schola superato a curatoribus regiis rerum publicarum Lignitziensium Goldbergam missus sum, ut munere praeceptoris scholae, quae vocatur „Schwabe — Priesemuth — Stiftung", fungerer. Ibi tres annos mansi et in studia (privata) pro examine maturitatis, quod in gymnasio Sprottae anno millesimo octingentesimo octogesimo septimo absolvi, incubui. — Tum Berolini per sex semestria et Halis (Saxonum) per unum semestre studiis philosophicis nec non philologicis et historicis operam dedi. —